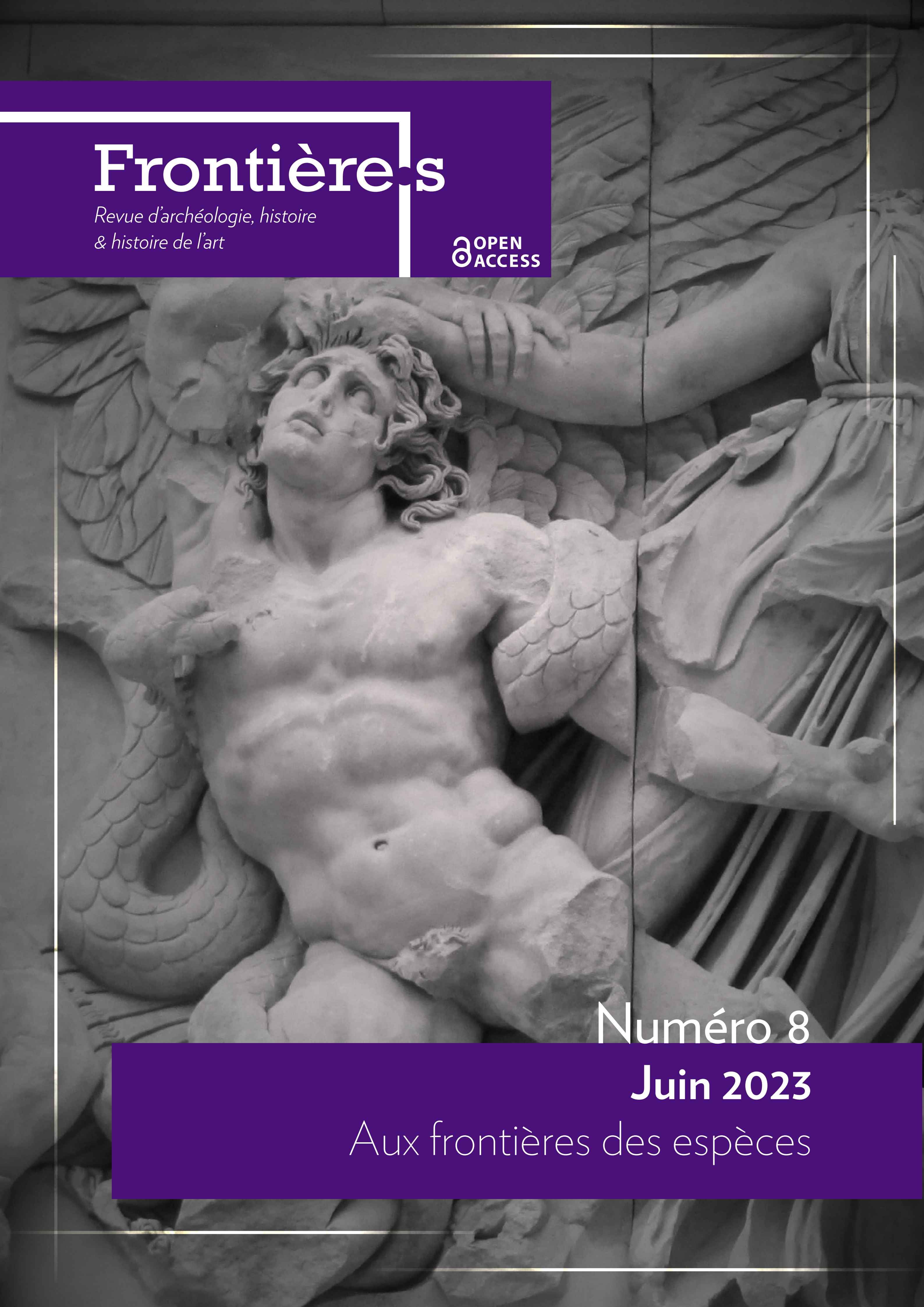

Frontière·s
Revue d'archéologie, histoire
& histoire de l'art
OPEN
ACCESS
Numéro 8
Juin 2023
Aux frontières des espèces

Frontière·s

Revue d'archéologie, histoire & histoire de l'art

Publiée avec le soutien
de Prairial, pôle éditorial Lyon Saint-Étienne

N° 8

Aux frontières des espèces

dir. Jérémy CLÉMENT et Mathieu ENGERBEAUD

UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2





Frontière·s
MSH Lyon Saint-Étienne
14 avenue Berthelot
69363 LYON CEDEX 07

ISSN 2534-7535

frontiere-s@msh-lse.fr

Pour soumettre un article et consulter l'appel en cours :
https://publications-prairial.fr/frontiere-s

Direction du numéro
Jérémy CLÉMENT (ArScAn) et Mathieu ENGERBEAUD (TDMAM)

Auteur·rice·s
Antoine Pierrot
Jacqueline Leclercq-Marx (Université libre de Bruxelles)
Ioannis Mitsios (National and Kapodistrian University of Athens)
Gilles Courtieu (HiSoMA)
Raphaël Demès (IRHiS – CESCM)

Photographie de couverture :
Autel de Pergame (IIe s. av. n.è.) : detail de la Gigantomachie. Crédit: Wikimedia Commons
(Sailko, CC BY-SA 3.0)

Sommaire du numéro

Les animaux hybrides dans l'Antiquité : entretien avec Antoine Pierrot

Hybrid animals in Antiquity: interview with Antoine Pierrot

Antoine Pierrot
Maître de conférences, Université Paul-Valéry-Montpellier, CRISES (EA 4424)

Jérémy Clément
Maître de conférences, Université Paris Nanterre, ArScAn (UMR 7041), équipe THEMAM

Mathieu Engerbeaud
Maître de conférences, Aix-Marseille Université, TDMAM (UMR 7297)

Présentation d'Antoine Pierrot

Antoine Pierrot nous vient de Montpellier où il est maître de conférences en histoire grecque à l'université Paul-Valéry et membre du laboratoire CRISES. Il enseigne également la Préhistoire humaine à l'université de Nîmes. Ceux qui ont le plaisir de travailler avec lui savent que ses centres d'intérêt scientifiques sont très variés. On y retrouve bien entendu la spécialité qui est la sienne depuis la soutenance de sa thèse à l'université Paris Nanterre sous la direction de Pierre Carlier, à savoir les milieux aristocratiques de l'époque archaïque, notamment à Athènes. Mais depuis quelques années déjà, Antoine s'investit dans le courant des *animal studies* avec une préférence marquée pour la façon dont les sociétés anciennes interagissent avec leur faune sauvage, fabriquant au passage des imaginaires de l'animalité sauvage. Il a ainsi publié en 2010 une étude sur le taureau sauvage en Crète ancienne dans un volume qu'il a codirigé sur les *Identités, altérités et figures crétoises.* L'année suivante sortait un collectif sur *les prédateurs dans tous leurs états*, dans lequel Antoine ouvrait un dossier qui l'a ensuite beaucoup occupé : « Les loups mangeurs d'hommes dans l'Antiquité grecque et romaine ». C'est une problématique qu'il a continué d'explorer en montant, en 2017, le projet RISE : Recherche interdisciplinaire sur les sauvages en Europe, par lequel il a entrepris une analyse comparée des relations entre les hommes et les populations lupines, en s'intéressant tout particulièrement aux attaques de loups sur l'homme dans la Roumanie contemporaine.

Par son expertise des mondes sauvages et leur place dans les imaginaires antiques, Antoine nous apparaissait comme l'interlocuteur idéal pour aborder cette question des frontières des espèces. Un grand merci à lui d'avoir accepté notre invitation et de s'être prêté au jeu d'une réflexion cheminant entre les différents points de notre appel.

Transition vers les questions

En observant les marges sauvages de leur monde, les hommes y trouvent une altérité animale qui leur permet de penser, en miroir, leur « hominité », c'est-à-dire ce qui fait d'eux des hommes et les distinguent des autres animaux. Les autres animaux, ce sont ceux qu'on appelle aujourd'hui les « animaux non humains » en vertu d'une terminologie gradualiste qui était déjà celle des Anciens, puisque, rappelons-le, chez Aristote, l'homme est un *zôon*, particulier certes, car il est l'animal le plus politique (ou plutôt civique) de tous les animaux, mais le seul, selon le philosophe, à être doté du *logos*.

Pour autant, même supérieur aux autres animaux, l'homme appartient au règne animal et conserve en lui des vestiges de sa nature sauvage originelle. Selon les valeurs et les jugements en vigueur dans les sociétés anciennes, il affirme se distinguer des animaux par sa culture, par son organisation en communauté et son sens de la justice, mais le déficit de civilisation et de morale peut aussi le reléguer dans les strates inférieures de l'humanité à proximité des bêtes, comme c'est le cas des barbares, en particulier ceux qui ont un mode de vie supposément primitif, comme les nomades, mais aussi de tous les hommes, même grecs, qui cèdent à l'« ensauvagement » à l'instar des tyrans. La frontière entre l'homme et l'animal n'est donc pas perçue comme une rupture ontologique radicale, mais comme un espace de transition fait de gradients d'humanité et d'animalité, les animaux étant eux-mêmes perçus comme hiérarchisés. En effet, tandis que les animaux domestiques se rapprochent de l'homme parce qu'ils manifestent une philanthropie et vivent à l'intérieur de la société humaine, les animaux sauvages en sont radicalement exclus par leur mode de vie indépendant et mobile, ainsi que leur supposée hostilité naturelle à l'égard de l'homme. D'une frontière unique, on passe donc à un entrecroisement de plusieurs frontières : celle qui sépare l'humain de l'animal, celle qui sépare le domestique (ou le familier) du sauvage, mais aussi celle qui sépare l'humain du divin.

Les êtres hybrides mythologiques sont en quelques sortes les incarnations de ces frontières qu'ils portent en eux. Le centaure Chiron, par exemple, ne peut rompre complètement avec la nature bestiale de ses congénères même s'il la refoule, mais ses connaissances médicales et son rôle d'enseignant ou d'allié auprès des héros le rapprochent davantage du monde suprahumain. Il n'est par aucun côté assimilable à l'humanité, mais représente les deux polarités extrêmes du monde humain : la sauvagerie et le divin.

Jérémy Clément et Mathieu Engerbeaud (JC et ME pour la suite) : Avant de concevoir des hybrides imaginaires, les Grecs connaissent et fréquentent des hybrides bien réels, ceux qui sont issus des pratiques zootechniques d'hybridation. Une fable ésopique rappelle d'ailleurs qu'en fin de compte, aussi beau soit-il, le mulet n'est que le fils de l'âne. Le bardot, quant à lui, né d'un étalon et d'une ânesse, passait pour le pire des hybrides, car il réunissait les mauvais côtés de ses deux géniteurs. Ces hybridations réelles, dans le domaine économique de l'élevage, ont-elles pu fournir aux Anciens des modèles pour penser l'hybridité ?

Antoine Pierrot (AP pour la suite) : Les hommes de l'Antiquité, comme sans doute déjà leurs ancêtres du Néolithique, ont d'abord fait l'expérience de l'hybridité en observant les croisements qui pouvaient se produire au sein du bétail domestique entre deux individus d'espèces proches. L'exemple le plus familier pour les Européens est celui du mulet et de la mule, produits mâle et femelle du croisement entre un âne et une jument, ou celui, un peu moins connu, du bardot, fruit de l'accouplement entre un étalon et une ânesse, mais d'autres peuples dans d'autres régions du monde ont procédé depuis l'Antiquité à des croisements équivalents entre chameau et dromadaire, yack et zébu, etc. L'expérience de l'hybridité s'est donc d'abord faite par l'observation

des croisements possibles entre des espèces domestiques très utiles à l'homme. Ces croisements pouvaient être accidentels, non contrôlés, ou au contraire avoir été voulus et favorisés par l'homme lui-même, car le fruit de ces unions présente généralement une rusticité supérieure à celle de ses parents, qui le rend plus utile : le mulet, par exemple, est plus résistant aux maladies, à l'effort, aux aléas climatiques, etc.

L'inconvénient de ces hybrides est qu'ils sont presque toujours stériles, mais les hommes de l'Antiquité sont demeurés perplexes face à ce paradoxe apparent : pourquoi l'union était-elle féconde à la première génération, et stérile à la deuxième ? Nous connaissons en partie la réponse aujourd'hui grâce à la génétique, mais les Anciens n'avaient pas cette chance.

On peut noter à ce sujet la remarque étonnante du grand Aristote lui-même, pourtant l'un des meilleurs connaisseurs du monde animal en son temps, et que je serai amené à citer plusieurs fois tant il nous a légué une œuvre immense en matière de zoologie : Aristote pensait que la stérilité du mulet était une exception parmi les hybrides[1], alors que nous savons aujourd'hui que la stérilité est plutôt la règle générale en la matière !

La méconnaissance – ou plutôt la non-connaissance – de la génétique et de ses lois a aussi conduit les Anciens à imaginer des hybridations dont nous savons aujourd'hui qu'elles sont parfaitement impossibles. Ils savaient que l'hybridation peut se faire entre l'âne et le cheval, le chien et le loup, le chien et le chacal, la vache et le bison, etc. : pourquoi, dès lors, ne pas imaginer des hybridations plus audacieuses ? Où placer – et sur quels critères – la limite ? Une hybridation impossible et fantasmée, qui paraîtrait ridicule aujourd'hui, a ainsi connu un certain succès durant l'Antiquité : celle du chien et du tigre. Depuis notamment les campagnes d'Alexandre le Grand en Orient, les Grecs avaient découvert l'existence de gigantesques races de molosses en Asie, dont les descendants actuels – kangal, alabaï, ovtcharka, etc. – existent toujours. Ces chiens très impressionnants peuvent dépasser allègrement les quatre-vingts kilos, et pour des voyageurs européens, l'idée qu'ils auraient été croisés avec des tigres présentait l'avantage d'« expliquer » à la fois leur taille monstrueuse, leur force et leur origine géographique. Pour le citer une nouvelle fois, Aristote s'est fait l'écho, avec une relative prudence, de cette légende quand il évoque les hybridations possibles du chien :

> À Cyrène, les loups s'accouplent avec les chiennes et ont des petits, de même les chiens de Laconie viennent du croisement du renard et du chien, et l'on dit que les chiens de l'Inde viennent du tigre et d'une chienne. Pas du premier coup, cependant, mais à la troisième génération : car le premier produit est, dit-on, un animal féroce[2].

Si l'hybridation avec le loup est possible, celle avec le renard paraît peu vraisemblable, et celle avec le tigre est évidemment impossible. Remarquons toutefois qu'Aristote reste prudent en indiquant qu'il ne fait que rapporter (« on dit ») ce qu'il a entendu dire à ce sujet, et que cette hybridation imaginaire est précisément rejetée dans la contrée la plus lointaine et la plus exotique aux yeux des Grecs : l'Inde.

On voit donc comment, à partir de l'observation familière et quotidienne de l'hybridation réelle, les Anciens en sont venus à imaginer, parce qu'ils ignoraient les lois de la génétique, des croisements monstrueux dont nous savons aujourd'hui qu'ils sont impossibles.

JC et ME : L'hybridation a donc fourni des modèles d'hybridités réelles aux hommes dont ils ont pu se servir comme catégorie opérante pour nommer et s'approprier les faunes exotiques des mondes lointains. Je pense en particulier aux descriptions zoologiques d'animaux hybrides fantaisistes (déformations de voyageurs ou subsistances tenaces d'archétypes issus du folklore grec ?), ou encore aux zoonymes composés qui montrent justement cette façon d'appréhender le réel en croisant les catégories conceptuelles disponibles. Par conséquent, comment

1. Aristote, *De la génération des animaux*, 746b.

2. Aristote, *Histoire des animaux. Tome III : Livre* VIII, 28, 607a, éd. et trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

les voyageurs, les observateurs et les savants en sont-ils venus à supplanter le réel pour concevoir des hybrides toujours plus sophistiqués et toujours plus inquiétants ?

AP : Il y a plusieurs façons d'expliquer la multiplication des hybrides fantaisistes dans la littérature antique. On peut invoquer bien évidemment le goût et l'attrait pour l'exotique, l'étrange, le merveilleux et la capacité pour ainsi dire infinie de l'homme à inventer des monstres destinés à faire peur ou à faire rire. Mais ce n'est pas la seule façon, je pense, d'expliquer l'émergence de ces monstres dans la littérature antique, et je suis intimement convaincu que dans bien des cas, les animaux fabuleux décrits par les auteurs grecs et latins ne sont que la vision déformée et fantasmée d'animaux bien réels. Je vais prendre quelques exemples afin de me faire comprendre.

Revenons une nouvelle fois à Aristote. Dans son *Histoire des animaux*, ainsi que dans les autres traités qu'il a consacrés à ce que nous appelons aujourd'hui la zoologie, le philosophe mentionne, d'une façon générale, très peu d'animaux imaginaires[3]. Prenons l'un des plus célèbres : le martichore (μαρτιχόρας). Voici sa description par Aristote :

> S'il faut en croire Ctésias, ce dernier prétend qu'il y a chez les Indiens une bête nommée martichore, qui possède à chaque mâchoire une triple rangée de dents. Il ajoute que sa taille est celle du lion, que ses poils et ses pieds rappellent ceux du lion, mais que sa face et ses oreilles sont celles d'un homme, que ses yeux sont bleus, son pelage couleur du cinabre, sa queue semblable à celle du scorpion terrestre, avec un dard, et hérissée de pointes qu'elle projette comme des traits, que sa voix est pareille à la fois au son de la flûte et à celui de la trompette, qu'elle ne court pas moins vite que le cerf, qu'elle est cruelle et se nourrit de chair humaine[4].

On reconnaît sans peine, dans ce monstre anthropophage de l'Inde grand comme un lion, au pelage roux, à la face presque humaine et à la queue dressée comme celle d'un scorpion, la description du tigre, fantasmée et déformée par la peur. La terreur générée par le mangeur d'hommes, à la fois redoutable et invisible, a ainsi transformé, sous la plume des auteurs grecs, un animal bien réel en un monstre exotique, doté de pouvoirs quasi surnaturels. On notera que cette fois encore, Aristote cite avec prudence une description qu'il emprunte à Ctésias de Cnide, célèbre médecin et historien grec du Ve siècle av. J.-C., qui avait écrit une *Histoire de l'Inde* dont nous ne connaissons que des extraits et des citations.

D'une façon générale, il est frappant de constater que les descriptions antiques d'animaux fabuleux paraissent souvent inspirées de l'existence, bien réelle, d'animaux dangereux pour l'homme, mais peu ou mal connus. Au sein de la grande faune qui peuplait autrefois l'Europe, vivait dans les forêts et les zones marécageuses, peu hospitalières pour l'homme, un immense bovidé sauvage : l'aurochs. Ce dernier est l'ancêtre du bœuf domestique, et pour avoir une idée de ce à quoi il ressemblait, il faut imaginer un taureau des arènes espagnoles en bien plus grand : un aurochs mâle pouvait toiser deux mètres au garrot, pour une envergure des cornes à peu près aussi grande… Cet animal avait la réputation d'être particulièrement irascible, et bien des cavaliers s'étaient fait encorner, eux et leur monture, par ses charges meurtrières. C'est ce qui explique au moins en partie pourquoi l'aurochs fut, de tous les mammifères européens, le premier à disparaître au XVIIe siècle, exterminé jusqu'au dernier par les chasseurs. Les Anciens connaissaient son existence, mais ils l'ont souvent confondu avec son cousin le bison d'Europe, tout aussi grand, mais de tempérament plus pacifique, et qui vit encore aujourd'hui à l'état sauvage dans plusieurs pays d'Europe centrale et orientale[5]. De cette méconnaissance et de cette confusion avec le bison est née la description imaginaire du redoutable taureau « buveur de sang » par le poète naturaliste Oppien d'Apamée[6], dans son célèbre *Cynégétique* :

3. Voir à ce sujet les remarques éclairantes de Pierre Louis : Louis P. 1967, « Les animaux fabuleux chez Aristote », *Revue des études grecques* 80, p. 242-246, DOI : https://doi.org/10.3406/reg.1967.3945.

4. Aristote, *Histoire des animaux. Tome I : Livre* II, 1, 501a-b, éd. et trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

5. Sur la confusion entre le bison et l'aurochs, voir Pierrot A. 2014, « L'aurochs et le bison dans l'Antiquité, ou la confusion des genres », dans A. Gardeisen et C. Chandezon (éd.), *Équidés et bovidés de la Méditerranée antique. Rites et combats. Jeux et savoirs*, Monographies d'archéologie méditerranéenne. Hors-série 6, Lattes, p. 313-337.

6. De langue grecque, Oppien vivait en Syrie au IIIe siècle apr. J.-C.

> Il existe une espèce de taureaux invincibles et sanguinaires, que l'on nomme bisons, parce que leur terre ancestrale est la Bistonie de Thrace. Et voici quelle est leur apparence. Sur leurs épaules et leurs grasses encolures court une crinière effrayante, qui s'étend également autour de leurs gracieux museaux ; couverts de poils, ils en imposent par leur apparence, comme les terribles lions à la toison fauve, rois des animaux. Leurs cornes ont des pointes aiguisées comme des lances chauffées à blanc, semblables en tout point à des hameçons courbes. Cependant, contrairement à ce qu'on peut voir chez les autres espèces, les pointes de leurs redoutables cornes ne s'inclinent pas obliquement l'une vers l'autre, mais elles se redressent brutalement pour pointer vers le ciel leurs dards mortels. C'est pourquoi, lorsqu'ils chargent un homme ou un animal qui a croisé leur chemin, la victime se retrouve projetée en l'air. Leur langue est étroite mais extrêmement râpeuse, semblable à cet instrument qui sert à ronger le fer. Elle leur sert à déchirer la peau et à laper le sang qui coule[7].

7. Oppien d'Apamée, *Cynégétique*, II, p. 159-175.

La description d'Oppien fait inconsciemment le portrait d'un hybride imaginaire, dont les caractéristiques sont à la fois celles du bison (la fourrure et la crinière, et le nom même de l'animal : βίσων) et de l'aurochs (les cornes aiguisées et redressées vers le ciel, et l'agressivité meurtrière). Animal rare et difficile à approcher, et presque aussi dangereux que le tigre, l'aurochs/bison en devient même, sous la plume d'Oppien, un taureau *carnivore* !

Les animaux qui faisaient peur aux Anciens pouvaient être, comme dans les exemples que nous venons de voir, de très grande taille, mais ils pouvaient aussi, à l'inverse, être tout petits : je pense bien sûr aux serpents venimeux. Parmi ces derniers, une espèce énigmatique, que les savants ne sont pas encore parvenus à identifier, a connu depuis l'Antiquité un destin particulièrement célèbre : le basilic. La première description connue du basilic est celle du poète naturaliste Nicandre au IIe siècle av. J.-C. : de couleur jaune et ne mesurant qu'un peu plus de vingt centimètres, le βασιλίσκος (« petit roi » en grec) inspirait la terreur à tous les autres serpents par son sifflement sinistre, son redoutable venin causait la mort et le pourrissement immédiat des chairs de sa victime, et son haleine était si fétide que même les charognards dédaignaient son cadavre, sous peine de mourir sur-le-champ s'ils venaient à en goûter. C'est au célèbre naturaliste romain Pline l'Ancien que l'on doit, trois siècles plus tard, la description la plus complète de cet animal énigmatique :

> Le serpent appelé basilic n'a pas moins de pouvoir que le catoblépas[8]. C'est la province Cyrénaïque qui le produit : sa longueur ne dépasse pas douze doigts, il a pour marque une tache blanche sur la tête, qui lui fait comme un diadème. Son sifflement met en fuite tous les serpents. Il ne progresse pas, comme les autres, par une série d'ondulations, mais il s'avance en se tenant haut et droit sur le milieu du corps. Il tue les arbrisseaux, aussi bien par son haleine que par son contact ; il brûle les herbes, il brise les pierres, tant son venin a de force. On croyait jadis que s'il était tué d'un coup de lance porté du haut d'un cheval, son venin remontait le long de la hampe et tuait à la fois le cheval et le cavalier[9].

8. Autre animal énigmatique, qu'on a généralement tendance à identifier au gnou.

9. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle. Livre* VIII, 33, trad. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

Même si l'on peine aujourd'hui à identifier la créature décrite par Pline avec une espèce connue de serpent, plusieurs traits du basilic – son sifflement, la puissance de son venin, sa capacité à se dresser, et même la tache blanche sur la tête, qui rappelle le serpent à lunettes – font penser à un genre de cobra. Quant à la soi-disant remontée du venin le long du javelot, il pourrait s'agir de la description déformée et fantasmée de la faculté que possèdent certaines espèces de cobras de cracher leur venin à distance, provoquant une cécité temporaire si le venin atteint les yeux. On notera d'ailleurs que ce petit monstre, qui inspirait la plus grande terreur aux Grecs, était lui aussi

censé vivre, à l'instar des chiens-tigres ou du martichore de l'Inde, dans une contrée étrangère – en l'occurrence le désert de Libye. Les descriptions antiques du basilic mêlent ainsi traits réalistes et traits fabuleux, mais c'est au Moyen Âge que la créature acquiert l'apparence physique qui fera son succès jusque dans les jeux de rôle ou les jeux vidéo d'aujourd'hui : le serpent de Pline est devenu, dans les enluminures médiévales, un être hybride et monstrueux, aux ailes d'oiseau juchées sur un corps et une queue de serpent, le tout couronné par une tête de dragon. La métamorphose du petit cobra en dragon miniature illustre à nouveau le procédé par lequel un animal craint et méconnu, qu'il soit petit ou grand, finit par acquérir une hybridité imaginaire, symbole tout à la fois de sa rareté et de sa dangerosité pour l'homme.

Le même processus s'observe dans le cas d'un animal auquel je m'intéresse de près depuis de longues années : le loup. Contrairement au martichore et au basilic, *Canis lupus* était un animal familier des Grecs et des Romains. Les Anciens connaissaient sa nature craintive et méfiante et savaient qu'en règle générale, et à moins d'être enragé, le loup n'attaque pas l'homme. Mais ils savaient aussi qu'il y a des exceptions à cette règle : Aristote écrit ainsi que les loups solitaires sont « plus anthropophages » que ceux qui chassent en meute[10]. Le philosophe grec semble ici faire allusion, avec deux mille ans d'avance, au phénomène des « Bêtes » qui terrorisèrent certaines régions françaises à l'époque moderne, et dont la « Bête du Gévaudan » n'est que la plus célèbre. Nous savons aujourd'hui, notamment depuis les travaux de Jean-Marc Moriceau[11], qu'il s'agissait de loups solitaires, souvent de grande taille, et qui, ayant pris goût à la chair humaine, s'étaient spécialisés dans l'attaque des êtres humains, surtout des femmes et des enfants. Aristote n'est pas le seul auteur antique à évoquer le thème du loup solitaire et sa dangerosité pour l'homme. Un siècle plus tard, Aratos de Soles écrit dans son recueil d'observations météorologiques que la présence près d'une habitation d'un loup solitaire et menaçant, pour lequel il emploie un terme spécialisé et apparemment connu de ses lecteurs (μονόλυκος), annonce l'orage. Le *monolykos* mangeur d'hommes était donc un lieu commun de la littérature grecque, mais aussi latine : Horace décrit dans l'une de ses odes la terreur qui fut la sienne lorsqu'il croisa la route d'un énorme loup solitaire dans une forêt des monts Sabins, et son soulagement quand il vit l'animal passer son chemin sans l'attaquer[12]. L'anthropophagie réelle ou fantasmée du loup solitaire, contraire au comportement habituel de l'espèce, faisait de ce dernier un spécimen anormal et terrifiant : de là à imaginer qu'il ne s'agissait pas d'un simple loup, mais d'un hybride monstrueux, il n'y avait qu'un pas que certains auteurs de l'Antiquité n'ont pas hésité à franchir… Vers 200 av. J.-C., le grammairien Aristophane de Byzance, qui était aussi le directeur de la prestigieuse bibliothèque d'Alexandrie, affirme que le redoutable *monolykos* est en réalité le produit du croisement entre un loup et une hyène :

> Poussée par des amours étrangères à sa nature, la hyène s'unit au loup, et le produit de cette union ne ressemble ni au loup, ni à la hyène, c'est un animal tout à fait différent, et particulièrement redoutable : caché sous quelque taillis ou quelque rocher, il attaque l'homme comme le bétail. Et c'est ainsi que les bergers l'appellent aussi *monolykos*[13].

L'idée d'une telle hybridation, bien évidemment impossible sur le plan biologique, trouve peut-être son origine dans le fait que la hyène a la réputation de visiter les cimetières afin d'y déterrer les cadavres, et qu'elle est susceptible, comme le loup, de s'attaquer à l'homme. Il est également possible qu'un tel croisement ait été suggéré par l'observation d'un animal qui présente un aspect mêlant certains traits du loup et de la hyène : le lycaon, aussi appelé « chien sauvage d'Afrique », et que l'on surnomme parfois, précisément, le « loup-hyène ». Mais le plus étonnant est de constater que l'idée d'une hybridation entre le loup et la hyène s'observe à l'identique en France deux mille ans plus tard, lorsque des rumeurs se répandent dans les gazettes et jusque dans les rapports des intendants : la « Bête » du Gévaudan ne serait pas

10. Aristote, *Histoire des animaux*, 594a.

11. Moriceau J.-M. 2077, *Histoire du méchant loup : 3 000 attaques sur l'homme en France, xve-xxe siècle*, Paris.

12. Horace, *Odes*, I, 22.

13. Le passage est cité par Timothée de Gaza, grammairien grec de la fin de l'Antiquité.

un loup mais une hyène, ou mieux encore, le croisement d'un loup et d'une hyène ! Preuve remarquable que les mêmes causes peuvent produire les mêmes effets dans les croyances populaires à travers les millénaires : face à un phénomène anormal et incompréhensible – pourquoi un loup s'en prendrait à des dizaines d'êtres humains, en dédaignant le bétail ? –, l'homme en vient à imaginer l'existence de fauves aux caractéristiques surnaturelles, et l'une des voies possibles pour expliquer l'origine de ces monstres imaginaires est, précisément, celle de l'hybridation monstrueuse.

JC et ME : Un phénomène peut venir concurrencer ou se superposer à l'hybridité mythologique, c'est la métamorphose qui offre une expérience éphémère de l'animalité (on peut penser aux nombreuses métamorphoses de Zeus en taureau, en cygne, etc.). Lorsqu'elles concernent les hommes, ces métamorphoses proposent de jeter un regard extérieur sur la condition humaine, à l'instar de Gryllos, le compagnon d'Ulysse transformé en pourceau, qui chante la joie de vivre en animal dans le traité de philosophie morale de Plutarque intitulé *Les bêtes sont douées de raison*. La métamorphose animale peut aussi représenter une forme de transgression temporaire vers la bestialité qu'on retrouve dans le dionysisme avec l'omophagie et les cérémonies bacchiques qui brouillent volontairement la frontière entre l'humain et l'animal. Il y a une métamorphose, en particulier, qui semble avoir intéressé les Anciens, c'est celle de l'homme en loup. Pourquoi cet animal est-il devenu une incarnation aussi emblématique du changement d'état d'homme à animal ?

AP : Le loup a toujours exercé sur l'homme un mélange de peur et de fascination. Fascination parce que le loup est un animal vivant comme nous en société, très intelligent, qui sait unir ses forces pour venir à bout de proies plus grosses que lui : c'est un chasseur redoutable, fort, rusé et endurant, et les Anciens en avaient bien conscience puisque Homère comparait déjà les courageux guerriers à des lions ou à des loups. Son mode de vie en société et son intelligence en font presque un *alter ego* de l'homme, et on sait que la noblesse européenne a souvent voulu faire siennes les vertus guerrières de cet animal. Peur également, parce que le loup est susceptible de s'en prendre au bétail, voire à l'homme, – bien que rarement et dans des conditions exceptionnelles –n'en déplaise à certains[14]. C'est ce mélange d'identification, de fascination et de peur qui a permis à l'imagination humaine de franchir un pas supplémentaire : certains loups seraient en réalité des hommes transformés en loups.

La lycanthropie était une superstition très populaire dans l'Antiquité gréco-romaine. Elle est mentionnée pour la première fois par Hérodote à propos d'un peuple thrace[15], puis par Platon, qui associe lycanthropie et sacrifices humains : au cours de cérémonies secrètes en l'honneur de Zeus Lykaios (« Zeus des loups ») sur le mont Lycée en Arcadie, celui qui avait goûté à des entrailles humaines se transformait fatalement en loup[16]. Cinq cents ans plus tard, Pausanias apporte des précisions sur cette légende qui n'avait rien perdu de son succès en Grèce : les lycanthropes du mont Lycée ne se transformeraient en loups que pour une période de dix ans avant de reprendre leur forme humaine, à condition toutefois de s'être abstenus de consommer à nouveau de la chair humaine. Il est donc clair que dans l'univers mental des Grecs, la lycanthropie était associée à l'anthropophagie. Cela s'explique probablement par le même mécanisme que nous avons décrit à propos de l'hybridation monstrueuse avec la hyène : c'est parce que certains loups déviaient du comportement habituel de l'espèce, en attaquant l'homme, qu'est née la légende selon laquelle il ne pouvait pas s'agir de vrais loups, mais d'hommes transformés en loups. Ce n'est peut-être pas la seule explication, mais il existe de nombreux parallèles ailleurs dans le monde à propos de légendes similaires concernant les grands félins : les hommes-lions ou les hommes-léopards en Afrique, les hommes-tigres en Asie, les hommes-jaguars en Amérique latine, etc. Si les grands félins évitent généralement le contact avec l'homme, certains individus adoptent parfois un comportement déviant en se spécialisant dans

14. À travers une enquête longue et minutieuse dans les archives de la Roumanie, je suis ainsi parvenu à la conclusion que des dizaines de personnes, hommes, femmes et enfants, furent attaquées et dévorées par des loups dans ce pays durant l'entre-deux-guerres : voir Pierrot A. à paraître, « Les loups mangeurs d'hommes dans la Roumanie de l'entre-deux-guerres », *Histoire et Sociétés Rurales*.
15. Hérodote, *Histoires*, IV, 105.
16. Platon, *République*, VIII, 565d.

l'attaque des êtres humains. Dans son livre sur les mangeurs d'hommes[17], John Taylor donne plusieurs exemples éclairants des circonstances dans lesquelles ces légendes paraissaient devenir réalité. Alors qu'un grand lion mangeur d'hommes sévissait dans une région déshéritée de l'actuelle Tanzanie au début des années 1920, des pisteurs parvinrent à suivre sa trace jusqu'au sommet rocheux d'une colline, où les empreintes cessaient naturellement, mais en faisant le tour du rocher, ils découvrirent une piste humaine qui redescendait de la colline : ils en déduisirent que c'était la preuve qu'un sorcier-lion avait ici même repris sa forme humaine ! Un autre soir, un sorcier qui prétendait lui aussi détenir le pouvoir de se transformer en lion pour mieux terroriser les habitants, et qui avait été enfermé par les autorités dans une case, parvint à s'échapper au clair de lune, et lorsque les villageois le poursuivirent avant de perdre sa trace dans la brousse, ils tombèrent par hasard sur un grand lion tapi dans les herbes… qui ne pouvait être que le sorcier lui-même. En Europe aussi, des sorciers lycanthropes profitèrent, jusque récemment, de la même crédulité pour maintenir les paysans apeurés sous leur coupe.

Pour en revenir au loup, je pense qu'un facteur supplémentaire a dû jouer en Europe, qui a favorisé le succès de la lycanthropie : la rage. Le loup est très sensible à cette terrible maladie, et une fois atteint, le loup change complètement de comportement : il perd sa crainte vis-à-vis de l'homme et attaque tout être vivant, homme ou bête, dont il croise la route, en lui infligeant de terribles morsures, souvent fatales. Face à une bête furieuse, il était facile d'imaginer qu'il ne s'agissait pas d'un simple loup, mais d'un homme malfaisant transformé en loup. En outre, l'animal transmettait souvent la rage à la personne qu'il avait mordue, et les personnes enragées étaient susceptibles de devenir à leur tour agressives et violentes. La médecine moderne a longtemps pris pour de pures affabulations les descriptions d'enragés furieux cherchant à griffer et à mordre leur entourage, dont les plus anciens témoignages remontent à l'Antiquité. J'ai pu montrer ailleurs qu'il n'en est rien[18] : la rage humaine est effectivement susceptible de développer une forme furieuse, transformant le malade en un véritable danger public, et il a même existé des cas de transmission interhumaine de la rage par morsure d'une personne sur une autre. Devant pareilles scènes d'horreur, il était normal de penser qu'une forme de bestialité avait été insufflée dans l'esprit et le corps des malheureux enragés : « preuve » supplémentaire que la frontière entre l'homme et le loup était perméable.

Je verrais un dernier point commun entre rage et lycanthropie. Les Anciens croyaient déjà que pour assurer leur transformation d'homme en loup ou de loup en homme, les lycanthropes devaient traverser un étang à la nage. Or, on sait que chez l'homme la rage se traduit fréquemment, dans sa phase aiguë, par un besoin irrépressible de boire, alors même que c'est une tâche impossible pour le malade en raison de la paralysie de ses muscles et de ses nerfs dans la gorge : l'enragé devient alors hydrophobe, cherchant à boire, mais devenant fou à la vue du moindre liquide, dont il croit qu'il va l'étouffer. L'hydrophobie a d'ailleurs longtemps été un terme synonyme de rage dans la médecine européenne. Je verrais volontiers dans l'épreuve de l'étang la démonstration symbolique que le lycanthrope n'a plus peur de l'eau, et qu'il n'est donc plus « possédé » par la rage lupine.

En résumé, si *Canis lupus* a endossé avec autant de succès, et sur une période aussi longue, le costume de l'*alter ego* en brouillant la frontière entre l'homme et l'animal, c'est, je pense, à la fois à cause de son intelligence presque humaine, mais aussi et surtout, de la terreur provoquée par l'existence de loups anthropophages ou, plus encore, de loups enragés.

JC et ME : Même si Aristote affirme l'impossibilité des hybridations « mixanthropiques », la question se pose donc pour les Anciens de savoir si ces nombreux hybrides que donne à voir la mythologie ne sont que des figures métaphoriques pour penser la frontière entre les territoires de l'humain, du divin et du sauvage,

17. Taylor J. 1959, *Maneaters and marauders*, Londres.

18. Pierrot A. 2020, « Quand les maladies transforment les hommes en animaux : vrais enragés et faux lycanthropes, de l'Antiquité à nos jours », dans V. Bonet et E. Faure (éd.), *La rage dans tous ses états. Des approches antiques aux recherches actuelles*, Aix-en-Provence, p. 91- ???.

notamment parce qu'ils permettent la représentation de l'affrontement intemporel de l'homme contre la nature sauvage, ou s'ils peuvent relever d'une forme d'altérité réelle, à resituer dans le temps ou dans l'espace.

Les Grecs conçoivent en effet que, dans son état originel, l'homme ne connaissait pas la cité et ne disposait donc pas des moyens efficaces pour faire la guerre aux animaux et se protéger d'eux. Il était, en quelque sorte, incapable de s'extraire de sa condition animale. Empédocle imaginait même un état originel du monde où les êtres mixtes existaient dans la mesure où la procréation était aléatoire. Les Anciens ont pensé retrouver de lointains vestiges de cet état primitif dans le mode de vie des peuples nomades, ignorant la vie en cité et complètement dépendants de leurs animaux.

Quant à la variable de l'espace, il faut noter que, dans son *Histoire naturelle,* Pline l'Ancien faisait la distinction entre, d'une part, les monstruosités individuelles, malformations plus ou moins spectaculaires, qui relevaient de caprices de la nature, perçus éventuellement comme des prodiges, et, d'autre part, des monstruosités collectives qui seraient la caractéristique de peuples étrangers habitant des territoires éloignés de la mer Méditerranée (souvent en Inde ou en Éthiopie dont les imaginaires sont connectés et interchangeables). Pline assume ainsi parfaitement de mentionner comme réalités ethnographiques les Cyclopes ou les Cynocéphales. Pourquoi les Anciens ont-ils ressenti le besoin de peupler leur imaginaire des confins de communautés hybrides ou monstrueuses ?

AP : Les lycanthropes ne sont pas en effet, loin de là, les seules créatures mi-hommes, mi-bêtes imaginées par les Grecs : la littérature et l'iconographie antiques sont peuplées d'un bestiaire riche et varié en la matière. Citons quelques-unes des plus célèbres de ces créatures : les sirènes mi-femmes, mi-oiseaux ; les centaures mi-hommes, mi-chevaux ; les satyres mi-hommes, mi-boucs ; la Sphinge, au corps composite de femme, de lionne et d'oiseau ; le Minotaure mi-homme, mi-taureau, etc.

Pour certains de ces monstres, on devine sans peine ce qui a pu inspirer leur légende : le chant envoûtant des sirènes dans l'*Odyssée* rappelle celui des baleines ; les centaures viennent de Thessalie, région célèbre pour ses cavaliers ; l'appétit sexuel du bouc est proverbial, tout comme sa puanteur ; la légende du Minotaure enfermé dans le Labyrinthe dérive peut-être des jeux taurins que célébraient les Minoens dans l'immense palais de Knossos ; quant à la Sphinge, dont le motif avait été emprunté à l'iconographie égyptienne par les Grecs, est-ce un hasard si elle sévissait aux portes de Thèbes, homonyme de l'antique capitale des pharaons ? Mais je préfère m'arrêter là et laisser l'analyse de ces créatures mythiques aux spécialistes de ces questions.

Ce que je voudrais aborder plus en détail ici, c'est la croyance, assez répandue dans la littérature grecque et latine, en l'existence d'un type différent de créatures mi-hommes, mi-bêtes dont les plus célèbres sont les cynocéphales, ou hommes « à tête de chien », et qui, à la différence des monstres mythologiques que je viens de citer, étaient considérées par les Grecs comme de véritables créatures, censées vivre dans les montagnes sauvages de l'Inde. Les cynocéphales indiens sont décrits pour la première fois vers 400 av. J.-C. par Ctésias de Cnide, un auteur que nous avions déjà rencontré à propos du martichore :

> Dans ces montagnes [de l'Inde], on dit qu'il y a des hommes qui ont une tête de chien et dont les vêtements sont faits de peaux de bêtes sauvages. Ils n'ont point de langage, mais ils aboient comme les chiens et s'entendent entre eux. Leurs dents sont plus longues que celles des chiens. Leurs ongles ressemblent à ceux de ces animaux, mais ils sont plus ronds et plus longs. Ils habitent les montagnes jusqu'au fleuve Indus. Ils sont noirs et aiment la justice, de même que le reste des Indiens avec qui ils sont en commerce. Ils comprennent ce que ceux-ci leur disent, mais ils ne peuvent y répondre que par leurs aboiements et par des signes qu'ils font avec les mains et les doigts

> comme les sourds et muets. Ils se nourrissent de chair crue. Les Indiens les appellent Calystriens, ce qui signifie en grec Cynocéphales[19].

L'historiographie considère généralement les cynocéphales de l'Inde, qui réapparaîtront un siècle plus tard sous la plume de Mégasthène[20], comme des créatures purement mythologiques, et ce jugement paraît d'autant plus justifié que ces mêmes cynocéphales sont à nouveau mentionnés à l'époque romaine par Pline l'Ancien dans une galerie d'espèces humaines monstrueuses et imaginaires, plus extravagantes les unes que les autres : les Monocoles (« Unijambistes ») qui courent très vite en sautant sur leur unique jambe, les Astomes (« Sans bouche ») qui se nourrissent de simples odeurs, les Sciapodes (« Ombre pied ») dont le pied leur sert d'ombre pour dormir, les hommes sans cou qui ont les yeux dans les épaules, etc.[21]. Pline précise que cette liste de monstres indiens remonte à Ctésias lui-même, et il la présente explicitement comme un recueil de « merveilles » (*miracula*). Pline reprend en fait un *topos* de la littérature antique : l'Inde et l'Afrique (qui représentaient aux yeux des Grecs deux des régions les plus lointaines et les plus mystérieuses du globe) fascinaient les Anciens, qui les imaginaient peuplées de créatures merveilleuses. Il est d'ailleurs aussi question chez Hérodote de cynocéphales ou d'autres monstres humains en Libye[22].

Il va sans dire que la plupart des créatures indiennes décrites par Ctésias n'existaient que dans l'imagination des Grecs, mais on doit s'interroger sur ce qui a pu inspirer le portrait de ces monstres. Pour certains, c'est l'étrangeté absolue qui a fourni le motif : quoi de plus étrange qu'un homme sans bouche ou sans cou ? Pour d'autres, en revanche, il semble que Ctésias se soit plutôt inspiré de l'apparence physique de grands singes asiatiques dont il aurait pu lui-même observer divers spécimens – par exemple dans un zoo royal – ou dont il aurait recueilli la description, plus ou moins déformée, de la bouche de ses interlocuteurs perses. Que penser en effet de l'énigmatique « peuple » (*gens*) des Choromandes (aucune étymologie satisfaisante n'a encore été trouvée à ce mot) aux crocs de chien, couverts de poils, privés de langage et poussant d'horribles cris stridents, qui vivaient dans les forêts de l'Inde ? La description conviendrait assez bien à des gibbons – il en existe encore aujourd'hui dans le nord-est de l'Inde –, mais ces singes sont bien plus petits qu'un homme (à peine dix kilos), et Ctésias ne dit rien de leur taille.

C'est précisément ce qui rend difficile l'identification des monstres mentionnés par Ctésias : tandis que certains sont parfaitement imaginaires, d'autres ressembleraient plutôt à la description caricaturale d'espèces réelles – comme nous l'avions déjà vu dans le cas du martichore. Le problème se complique encore du fait que les Anciens ne savaient pas très bien comment classer les grands singes, absents de la faune européenne. Étaient-ils des animaux ressemblant à des hommes, ou des hommes ressemblant à des animaux ?

Pour en revenir aux cynocéphales proprement dits, si leur nom semble à première vue les désigner comme le croisement chimérique entre un corps d'homme et une tête de chien, à y regarder de plus près, ce n'est pas forcément ainsi qu'il faut comprendre les textes antiques. Les cynocéphales n'y sont pas décrits comme des créatures mythologiques, tels le Minotaure ou la Sphinge, mais comme une espèce d'hommes certes monstrueuse, mais dont l'existence est présentée comme réelle. En ce sens, l'expression « à tête de chien » n'est pas nécessairement à prendre au pied de la lettre : Ctésias précise d'ailleurs qu'il ne fait que traduire le mot qui les désigne en langue indienne. Aujourd'hui, des insultes racistes comme « tête de singe ! » ne désignent pas une vraie tête de singe sur un corps d'homme, mais une tête humaine aux traits supposément simiesques : peut-être les Indiens désignaient-ils par le terme de « cynocéphales » un groupe humain dont ils considéraient que leur visage avait quelque chose d'animal. Les Grecs appelaient d'ailleurs également cynocéphale une espèce de babouin dont la face évoque celle d'un chien à cause de son museau et de ses canines très développées, et la zoologie moderne a conservé le nom de

19. Traduction de Claude Lecouteux. L'Histoire de l'Inde de Ctésias ne nous est connue que par des citations, dont celle-ci, empruntée au savant byzantin Photius.

20. Ambassadeur de Séleucos Ier en Inde vers 300 av. J.-C.

21. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, VII, 2.

22. Voir l'étude qui fait référence en la matière : Schneider P. 2004, *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique (viiie siècle avant J.-C.–vie siècle après J.-C.)*, Collection de l'École française de Rome 335, Rome, 2004. Sur les cynocéphales, voir celle de Lecouteux C. 1981, « Les Cynocéphales. Étude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au XIIe siècle », *Cahiers de civilisation médiévale* 94, p. 117-128, DOI : https://doi.org/10.3406/ccmed.1981.2171.

« cynocéphale » pour cette espèce de singe très commune en Afrique. Il y a bien sûr une part d'étrange et de merveilleux dans la description des cynocéphales par Ctésias : non seulement ils ressemblent à des chiens, mais ils aboient comme eux, et ils comprennent la langue indienne sans pour autant la parler. Là encore, cependant, il peut s'agir de la description imagée et déformée d'une communication par cris et gestes, comme chez les singes.

Faut-il alors y voir la description fictive et très humanisée d'un singe anthropoïde (gibbon ou orang-outang), ou celle, à l'inverse, d'un peuple montagnard, méprisé et animalisé à outrance par les informateurs perses ou indiens de Ctésias ? Impossible de trancher.

Ce qui est sûr, en revanche, c'est que ces cynocéphales connaîtront une grande postérité – on les retrouve notamment, des siècles plus tard, dans le roman d'Alexandre – et qu'ils contribueront à donner naissance à l'un des mythes les plus universels : celui de l'Homme sauvage, sorte d'être hybride et imaginaire qui mêlerait en lui des traits humains et des traits animaux. On trouve trace un peu partout dans la littérature médiévale, puis moderne, en Occident comme chez les Arabes, de ces « velus » que l'on plaçait volontiers, comme les cynocéphales de Ctésias, dans les forêts ou les montagnes les plus reculées. Leur apparition récurrente dans la littérature et l'iconographie des siècles passés obéit à un motif anthropologique universel : le besoin d'imaginer un Autre, un alter ego de l'homme, plus primitif, plus animal, plus mystérieux, qui vivrait caché dans des régions sauvages et inaccessibles. En imaginant l'existence d'une autre humanité plus primitive et plus animale sur terre, et en brouillant ainsi la frontière entre l'homme et l'animal, les savants de l'Antiquité et du Moyen Âge en vinrent, sans le savoir, à concevoir par le mythe ce que les sciences préhistoriques ne devaient révéler que bien plus tard : les origines animales de notre propre espèce !

L’humanisation des hybrides mi-hommes, mi-bêtes en question(s)*

À propos de quelques monstres d’origine antique et de leur postérité au Moyen Âge

Questions on the Humanization of Half Human Half Animal Hybrids. About some Monsters of Antique Origin and their Medieval Posterity

Jacqueline Leclercq-Marx

Professeure honoraire, Université Libre de Bruxelles

DOI : 10.35562/frontieres.1603

***Ce texte se présente comme une version remaniée d’un article dans lequel le même sujet est déjà abordé, et qui est significativement intitulé « Une frontière très mouvante. L’humanisation du monstre hybride dans le haut Moyen Âge et le Moyen Âge central. Le texte et l’image » (Leclercq-Marx 2020). Mais l’approche est différente, et on y a ajouté quelques renvois importants, notamment à Voisenet 2000 et à Steel 2012. Il recoupe également en partie des études monographiques consacrées à l’humanisation des sirènes et des centaures (Leclercq-Marx 2002 et 2017), aux sirènes antiques et médiévales (surtout Leclercq-Marx 1997a et 2008b) et aux cynocéphales (Leclercq-Marx 2022).**

Résumé. *Le présent article interroge la frontière entre humanité et animalité sur base de l’humanisation relativement poussée dont quatre hybrides mi-hommes, mi-bêtes ont fait l’objet, entre Antiquité et Moyen Âge, alors que leurs autres congénères sont nettement moins concernés – du moins en Occident. À cet égard, on s’intéressera particulièrement à leurs points communs pour voir si dans le cas d’espèce de monstres déjà anthropomorphes, il existe ou non, une forme de prédisposition au renforcement de leur part d’humanité. Après s’être demandé ce que recouvre le concept d’humanisation quand il s’agit de créatures mi-hommes, mi-bêtes, on poursuivra par la présentation du groupe d’hybrides concernés, à savoir les sirènes (uniquement sous leur forme de femmes-poissons), les centaures, les cynocéphales et les faunes. Ensuite sera décrite la manière dont leur humanisation s’exprime dans les textes et dans les images (IXe-XVe siècles), avant de voir si, par le passé, ces hybrides n’en avaient pas déjà bénéficié sous une forme ou sous une autre.* In fine *on se demandera s’il existe éventuellement un facteur culturel déterminant qui aurait favorisé ce type de glissement particulièrement transgressif, même s’il ne s’impose pas partout.*

Abstract. *The present article examines the porosity of the boundaries between certain human-animal hybrids on the basis of the relatively intense cultural pressures directed at them that were evident between Antiquity and the Middle Ages. These cultural pressures, however, are less common among other creatures of the same general type. Might or might not there be a cultural predisposition to reinforce the more human aspect of monsters, which are already so highly anthropomorphized? Having raised questions about the general concept of humanization with regard to half-human and half-animal creatures, we will examine it in some Western texts written in the historical period roughly between the ninth and fifteenth centuries to see if these hybrids have already benefited from humanization in one form or another in the past. The creatures in question are five different hybrids of mythology and fabulous natural history: sirens (uniquely in their aspect of fish women), centaurs, cynocephali or dog heads, and satyrs or half-man half-goat. Finally, we will ask whether there is a determining cultural factor that has favoured this kind of particularly transgressive slippage between human and animal boundaries, even if it has not always and in case every instance prevailed.*

En Occident, les hybrides mi-hommes, mi-bêtes ont été le plus souvent connotés négativement ou présentés comme des êtres ambivalents, tant dans l'Antiquité qu'au Moyen Âge. Mais il existe aussi des « monstres » qui, de manière extrêmement déconcertante, sont passés – au moins en partie – du registre du démoniaque ou de l'ambigu à celui de l'humain, entre ces deux périodes. Après avoir interrogé sur ce que recouvre le concept d'humanisation quand il s'agit d'hybrides mi-hommes, mi-bêtes, il sera question de ceux qui connurent cette évolution, et de la manière dont elle les affecta. On verra ensuite s'ils possédaient originellement d'éventuels points communs qui les prédisposaient à un tel destin mythique. Enfin, on tentera d'évaluer l'importance relative du facteur culturel dans leur métamorphose en *quasi homini*.

Une humanisation de quel type, et pour qui ?

Dans le cas d'hybrides mi-hommes, mi-bêtes, l'humanisation peut s'exprimer de diverses manières, et notamment par un changement d'apparence et de comportement observables sur le long terme, ou au contraire concomitants dans des contextes différents. Mais il peut aussi l'être par l'aptitude à parler[1] ou encore, par l'attribution d'une âme. On sait à cet égard que cette grave question fut discutée par saint Augustin qui, étonnamment, accepta l'idée qu'un monstre puisse éventuellement en être doté, pour autant que sa partie humaine prédominât nettement sur sa partie animale (*De civitate Dei contra paganos*, XVI, 8). Si l'auguste Père de l'Église ne fut sans doute guère suivi, plusieurs indices montrent quand même que les hybrides d'homme et d'animal furent parfois considérés comme supérieurs aux monstres dont la morphologie ne comprenait aucune référence à l'humain. Ainsi, sur « l'échelle biologique » ordonnée de manière dégressive sculptée au IXe siècle au revers du diptyque d'Areobindus (fig. 1), les hybrides d'homme et d'animal suivent immédiatement Adam et Ève, précédant ainsi les monstres entièrement thériomorphes et les animaux. En se référant au faune très civilisé croisé par saint Antoine dans la *Vita Pauli* (376)[2], l'encyclopédiste Thomas de Cantimpré (1re moitié du XIIIe siècle) reconnaît à ces mêmes hybrides une certaine préséance sur les autres animaux « du fait de leur aptitude à certains actes, parce que sans doute plus ils approchent de l'homme par la forme extérieure de leur corps, plus ils en sont proches par le sens du jugement dans leur cœur[3]. »

On aurait pu croire à cet égard, que le fait de posséder une tête humaine, voire un buste entier, greffé sur un corps animal aurait assuré aux monstres anthropocéphales une préséance absolue sur tous les autres[4]. Mais il n'en est rien. En effet, seule la race des cynocéphales peut se prévaloir d'avoir fourni un saint à la chrétienté occidentale – en l'occurrence, saint Christophe[5]. De fait, une version très répandue de sa *Passio* rappelle qu'issu de ladite race, il put accéder à la pleine humanité par le baptême, et même à la sainteté par le martyre[6]. En tout état de cause, on a décrit et souvent figuré saint Christophe comme un homme à tête de canidé dans l'art byzantin (fig. 2) et post-byzantin[7].

Il n'en reste pas moins qu'il s'agit là d'un cas unique, même s'il existe l'un ou l'autre exemple de monstres touchés par la Grâce divine. Ainsi, dès 1403, circula l'histoire d'une sirène muette, connue sous le nom de Sirène d'Edam, qui après avoir été capturée lors d'une violente tempête, se serait bien adaptée à la société des hommes et aurait été enterrée chrétiennement. Le souvenir de son intégration réussie parmi eux, et de sa piété est resté longtemps vivace[8] : elle apparaît en tout cas en train de filer sous un crucifix, dans une gravure hollandaise du XVIIIe siècle[9]. Parallèlement, dès le XIe siècle, il est parfois question de sirènes (uniquement sous leur forme de femme-poisson) éprouvant des sentiments bien humains, et plus particulièrement de la compassion vis-à-vis des naufragés. Ainsi un passage du *Tristan de Nanteuil* met en scène une sirène qui sauve un enfant de la noyade et l'allaite pendant quatorze jours[10]. C'est au Moyen Âge central qu'il revient par ailleurs d'avoir attribué aux

1. Nombreux exemples dans Valcarcel 1994.

2. Jérome, *Vita Pauli*, VIII, 3, mis en perspective dans Leclercq-Marx 2020, p. 116-119.

3. Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, III, p. 97 : « *Et non mirum si monstra huiusmodi alicuius actus habilitatione ceteris animalibus preferantur, quia forte secundum quod plus appropinquant homini exteriori forma in corpore, tanto illi appropinquant sensu estimationis in corde*. »

4. Voir des réflexions pertinentes à ce sujet dans Voisenet 2000, p. 20-21.

5. À noter que cette sanctification déconcertante a vraisemblablement été imaginée pour détrôner Anubis, le dieu égyptien à tête de chien ou de chacal.

6. Voir la contribution essentielle de Lecouteux 1981 pour l'ensemble de la tradition textuelle.

7. Autres exemples cités dans Leclercq-Marx 2022.

8. Janssens 1992, p. 91-92.

9. Reproduction dans Janssens 1992, p. 86, fig. 23.

10. Voir plus particulièrement Leclercq-Marx 1997, p. 118-119, ou encore 2002, p. 60-61 avec d'autres exemples. Le *Tristan de Nanteuil* est une chanson de geste qui date du début du XIVe siècle.



Figure 1. Le Paradis terrestre. Diptyque d'ivoire d'Areobindus (revers), 3e quart du IXe siècle
Paris, Musée du Louvre, n° inv. OA 9064
Crédit : © 1985 RMN-Grand Palais (Musée du Louvre) / Adrien Didierjean



Figure 2. Saint Christophe cynocéphale et saint Georges. Plaque en terre cuite découverte sur le site de Kale (Vinica, Macédoine du Nord), V^{e} ou début du VIe siècle
Skopje, Musée de Macédoine
Crédit : Wikimedia Commons
(Виолетова, CC BY-SA 4.0)

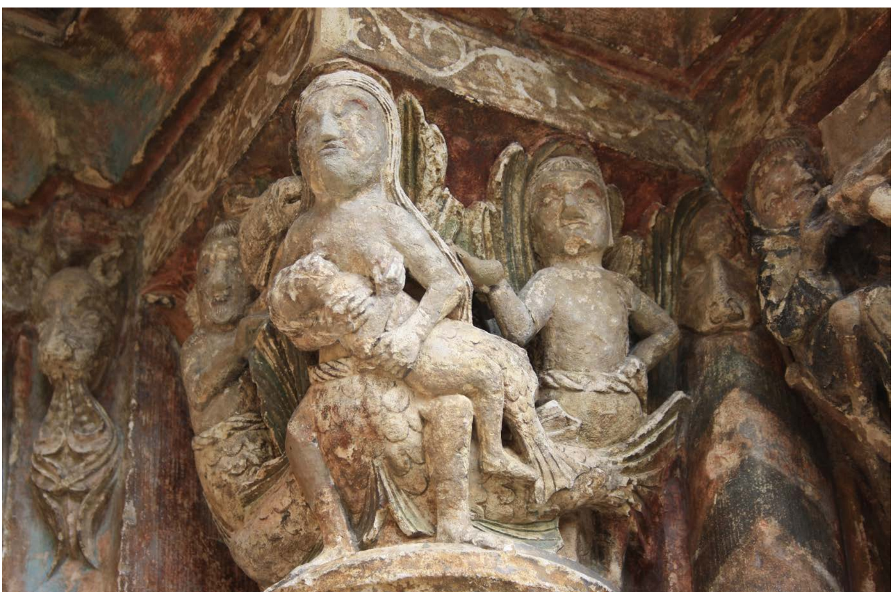


Figure 3. Famille de sirènes. Chapiteau extérieur de la collégiale de Sainte-Ursanne, XIIe siècle
Saint-Ursanne (Jura), collégiale, portail sud
Crédit : Wikimedia Commons
(Badener, CC BY-SA)

sirènes des compagnons masculins et même une progéniture – de mignons siréneaux qui apparaissent notamment dans la sculpture des environs de 1200. Celui que l'une d'elles nourrit au portail de la collégiale de Saint-Ursanne (Jura) est significativement pourvu d'une jambe humaine et d'une queue, tandis que sa mère possède une paire de jambes en plus d'une paire de queues (fig. 3) !

C'est également le cas des sirènes figurées au portail de la cathédrale de Fribourg-en-Brisgau (Bade-Wurtemberg). Dans ce dernier cas, la sirène allaitante fait face à une congénère debout qui, un doigt sur la bouche, invite au silence. Cette humanisation des attitudes et de la morphologie même des sirènes se retrouve en partie chez les centaures[11]. Il existe au moins une représentation de centauresse allaitante dont le petit est entièrement anthropomorphe, sur une frise ornant le chancel de la Liebfrauenkirche d'Halberstadt (Basse-Saxe) (fig. 4).

11. On renverra essentiellement à Leclercq-Marx 2002, 2006 et 2017a.



Figure 4. Centauresse allaitante (à droite). Détail de la frise décorant le chancel de la Liebfrauenkirche d'Halberstadt, *c.* 1200
Halberstadt (Basse-Saxe), Liebfrauenkirche, chancel séparant le chœur du croisillon sud
Crédit : © Bildarchiv Foto Marburg

Des sirènes habillées et surtout parées de bijoux sont assez fréquemment figurées, comme d'ailleurs les centauresses, voire même certains centaures – ce qui interdit d'interpréter systématiquement les représentations de sirènes « coquettes », comme des symboles de séduction féminine.

Au Moyen Âge, ce sont les sirènes-poissons et les cynocéphales qui ont bénéficié de l'humanisation la plus poussée, même si on ne prend pas en compte l'histoire de saint Christophe évoquée plus haut. En effet, ceux-ci apparaissent généralement habillés et chaussés dans les sculptures romane et gothique, comme en témoigne notamment leur représentation au célèbre portail de la Madeleine de Vézelay (Yonne) et au non moins célèbre Portail des Libraires de la cathédrale de Rouen (Seine-Maritime). Deux cynocéphales apparaissent également ainsi dans la peinture d'une colonne de la basilique Saint-Julien de Brioude (Haute-Loire) (fig. 5).



Figure 5. Deux cynocéphales. Décor d'une colonne engagée de la nef de l'église Saint-Julien de Brioude, XIIe s.
Brioude (Haute-Loire), église Saint-Julien, nef, colonne engagée, côté sud
Crédit : J. Leclercq-Marx

Quant aux illustrateurs du *Livre des merveilles* de Marco Polo et du *Livre des merveilles du monde* de Jean de Mandeville, ils se sont plu à exprimer le haut degré de civilisation qui leur est prêté dans le texte, en les figurant élégamment vêtus, en train de commercer (*Le Livre des merveilles*) (fig. 6) ou même de rendre un culte à leur idole (*Livre des merveilles du monde*) !

Pour ce qui est des sirènes, des cynocéphales, des faunes et des centaures, on peut donc bel et bien parler d'humanisation quand on évoque la période médiévale, et ce, même si de manière synchrone, chacun de ces hybrides est le plus souvent considéré comme un monstre inquiétant ou un symbole démoniaque[12]. Il n'en reste pas moins qu'ils sont les seuls de leur espèce à bénéficier de ce double regard. En effet, ce n'est



Figure 6. Cynocéphales en train de commercer. Illustration d'un manuscrit du *Livre des merveilles* de Marco Polo, Bourgogne, 1re moitié du XVe siècle
Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. fr. 2810, f. 76v
Crédit : Source gallica.bnf.fr / BnF

guère le cas des sphinx, des lamies, des harpies, des manticores, des chimères ou encore du Minotaure[13] qui, sans exception, ont toujours été perçus comme des créatures connotées négativement. Voyons maintenant s'il existe une explication générale à cette partition, ou s'il faut prendre en compte l'histoire particulière de chaque hybride pour comprendre l'humanisation au moins partielle dont certains d'entre eux ont fait l'objet, entre la fin de l'Antiquité et la fin du Moyen Âge, en Occident.

13. Voir Leclercq-Marx 2008a.

Une prédisposition particulière ?

Si l'on s'interroge à propos de l'existence d'une éventuelle prédisposition commune qui existerait auprès des hybrides d'origine antique chez qui la frontière entre animalité et humanité s'est estompée au cours des siècles, il faut bien reconnaître qu'on n'en trouve pas. En effet, on y compte autant de « monstres » masculins que féminins, et les hybrides anthropocéphales ne sont pas les seuls à faire partie du groupe. Par ailleurs, les uns proviennent du monde aquatique, les autres du monde terrestre[14]. Il faut dès lors accepter l'idée que leur évolution ne s'explique qu'à la lueur d'une histoire séculaire où se mêlent diverses strates, et parfois aussi, d'un moment particulier, comme c'est le cas en ce qui concerne les sirènes, ainsi qu'on le verra plus loin.

14. À l'exclusion donc du monde aérien. On notera à cet égard que les sirènes-oiseaux n'ont jamais fait l'objet d'une humanisation significative, même si les sculpteurs romans leur ont parfois attribué des compagnons barbus et moustachus. Voir Leclercq-Marx 1997 § IV et 2002.

Pour nous en tenir pour l'instant à l'hypothèse d'un héritage antique qui aurait agi comme un terreau fertile pour l'ensemble des hybrides concernés, il ne peut être tenu pour une explication unique, car il ne peut s'appliquer aux sirènes. Par contre, il joua un rôle clé, en ce qui concerne les centaures, les cynocéphales et les faunes. À cet égard, ce sont les cynocéphales qui peuvent se targuer de la plus ancienne tradition d'humanisation, même si un courant contraire coexista toujours, qui les cantonnait dans la sphère animale et monstrueuse, parfois dans le pire sens du terme. Ainsi, à l'organisation sociale proche de celle des hommes – que les Grecs Mégasthènes, Diodore de Sicile, Arrien ou encore Élien leur reconnaissaient à la suite de Ctésias – s'opposaient des accusations diverses essentiellement véhiculées par des auteurs de langue latine comme Pline (*Histoire naturelle*, VII, 2, 23), Aulu-Gelle (*Les Nuits attiques*, IX, 4, 9) ou encore Solin (*Recueil des choses mémorables*, 15, 5) qui ne retinrent des Cynocéphales que les traits inquiétants – tête canine, ongles tranchants,

incapacité à parler correctement, habillage de peaux de bête – et en firent souvent des êtres violents. Postérieurement, on les présenta même comme des mangeurs de chair crue (*Liber monstrorum*, 1, 16), voire comme des cannibales[15] suite à la confusion entre d'une part Anthropophages et Cynamolgues et d'autre part Cynamolgues et Cynocéphales – les Cynamolgues étant présentés par Pline comme une autre peuplade à tête de chien habitant l'Éthiopie[16]. Néanmoins, il s'en trouva des défenseurs à l'époque carolingienne, comme Ratramne, moine de Corbie au IXe siècle, qui tend plutôt à les considérer comme des êtres humains, après avoir interrogé à leur sujet Rimbert, futur archevêque de Brême. En effet, dans une célèbre lettre[17], il conclut de tout ce qu'il vient d'apprendre sur les cynocéphales que ce qui les caractérise semble « convenir davantage à la raison humaine qu'à la sensibilité des bêtes ». En conséquence, ils se trouvent dans les conditions pour être baptisés – ce qui lui importait le plus, finalement, en tant que missionnaire. C'est ainsi que Ratramne relève notamment qu'ils vivent en société, cultivent les champs et récoltent les moissons, sont pudiques, portent des vêtements confectionnés par eux, etc. – toutes choses qui en font des êtres « doués de raison », qualité qui les distingue des animaux et « semble attester en quelque sorte la présence d'une âme raisonnable. » Il appuie encore sa démonstration sur le cas de saint Christophe, ce qui lui permet notamment d'inférer que tous les cynocéphales peuvent comme lui se convertir au christianisme. Ici donc, l'importante tradition qui les concernait a joué un rôle évident dans le maintien, voire même le renforcement de leur humanisation dans le cas des illustrations évoquées. Pour ce qui est de celle des centaures, elle a sûrement bénéficié du souvenir de Chiron, archétype du « bon » centaure, à la fois instruit et instructeur tant chez les Grecs que chez les Romains. Quant aux faunes, on rappellera avant tout l'épisode de la *Vita Pauli*[18] tant commenté, dans lequel l'un d'eux s'exprime avec aisance, montre aimablement le chemin à Antoine et lui offre généreusement des fruits, avant de lui demander de prier pour lui et pour les siens. Mais sans doute les faunes bénéficièrent-ils aussi d'une tradition qui faisait d'eux des êtres dotés de vices mais aussi de qualités propres à la gent humaine. À noter que l'iconographie antique de Pan présente « une évolution qui part de la thériomorphie pour aller vers l'humanisation[19]. »

Comme on l'a rappelé plus haut, seule l'apparition de sirènes-poissons humanisées au Moyen Âge se révèle en totale rupture avec la tradition qui faisait d'ailleurs des sirènes des femmes-oiseaux hostiles aux hommes, à l'origine. Comme on l'a montré ailleurs, ce changement radical résulte d'une confusion entre sirènes et ondines germano-celtiques souvent présentées comme bienveillantes, au moment où la culture orale teintée d'éléments « nordiques » s'intègre définitivement à la culture plus spécifiquement méditerranéenne[20].

Un facteur culturel déterminant ?

Si l'on se pose maintenant la question de savoir si l'on trouve davantage d'hybrides humanisés dans une aire culturelle plutôt que dans une autre, eu égard à la perception que ses habitants avaient du monde animal et des hybrides en particulier, on pourrait peut-être songer auxdites cultures du « Nord » au sens large, et à la culture insulaire en particulier. Non qu'elle n'ait pas eu ses propres monstres. Elle en a bien sûr eu et pas les moins effrayants. Mais il faut lui reconnaître une faculté d'émerveillement et d'accueil du monstrueux qu'on ne retrouve pas dans la culture méditerranéenne, et qui va jusqu'à accepter l'idée largement répandue d'unions fécondes entre humains et ondines. Par ailleurs, on est souvent frappé par la manière dont les monstres anthropomorphes quels qu'ils soient sont humanisés dans l'illustration de certains manuscrits insulaires des XIe-XIIe siècles[21], et *a fortiori* les hybrides dont il est question ici (fig. 7). Enfin, on notera qu'il est parfois attribué un rôle prestigieux aux espèces locales – comme en attestent les poissons-chevaliers auxquels est notamment associé

15. Le plus ancien exemple connu de nous se trouve chez Paul Diacre, *Historia Langobardorum*, 1, 11 (*c.* 790), mais les attestations d'anthropophagie apparaissent surtout dans la littérature vernaculaire (ex. Ulrich von Etzenbach, *Alexandreis*, v. 25091 et *sq*. [*c.* 1250] où elles coexistent parfois avec des portraits [très] flatteurs. Ainsi chez Marco Polo et Jean de Mandeville où c'est le cas [voir *supra*], il appert que les cynocéphales ne mangent que leurs ennemis !

16. Pline, *Histoire naturelle*, IV, 35, 17. Voir *infra*, *passim*. À noter qu'il existe quelques cynamolgues identifiés par une inscription, figurés comme des hommes à tête de chien dévorant une jambe humaine – par exemple dans le vitrail de la cathédrale de Lausanne (Rose, XIIIe siècle).

17. Ratramne de Corbie, *Epistola de cynocephalis*, p. 155-157.

18. Voir *supra*, n. 3.

19. Papaikonomou 2017, p. 127.

20. On trouvera tous les détails concernant le passage de la sirène-oiseau à la sirène-poisson dans Leclercq-Marx 1997, p. 69-91 (« Du VIIe au Xe siècles. Concepts anciens, formes nouvelles »).

21. On pense notamment aux hybrides qui figurent dans l'illustration des *Marvels of the East*, dans le manuscrit Londres, BL, Cotton Tiberius B v/1 (Angleterre, XIe siècle).



Figure 7. Représentation d'un hippopode (en bas à droite) dans un manuscrit de *The Marvels of the East*, Angleterre, *c.* 1150
Oxford, University of Oxford, Bodleian Library, Ms. Bodl. 614, f. 50r
Crédit : © Bodleian Libraries, University of Oxford CC BY-NC

l'enseignement des vertus chevaleresques, dans le *Roman de Perceforest* (1344)[22], et comme le prouvent également leurs représentations dans des situations très valorisantes, en association avec l'héraldique[23].

Pour le reste, il faut bien admettre qu'à l'exception des sirènes, l'humanisation des créatures mi-hommes, mi-bêtes au Moyen Âge s'explique toujours par l'existence d'une tradition qui la préparait d'une manière ou d'une autre. Et se remémorer que même lorsqu'ils furent l'objet d'une humanisation poussée, nos hybrides ont continué à être très animalisés dans d'autres contextes – ce qui n'étonne finalement pas dans le domaine du monstrueux, par essence ambivalent.

22. Voir Leclercq-Marx 2017.

23. Exemples cités et reproduits dans Leclercq-Marx 2017b.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Jérôme, *Vita Pauli*, éd. E.M. Morales, trad. P. Leclerc, dans *Trois vies de moines : Paul, Malchus, Hilarion*, éd. P. Leclerc et E.M. Morales, Paris, Le Cerf, 2007.

Ratramne de Corbie, *Epistola de cynocephalis*, dans *Epistolae Karolini aevi. Tomus* IV, éd. E. Dümmler, Monumenta Germaniae Historica. Epistolae 6, Berlin, 1925.

Thomas de Cantimpré, *De natura rerum*, dans *Liber de natura rerum. Teil* 1, éd. H. Boese, De Gruyter, Berlin-New York, 1973.

Travaux

Janssens J. D. 1992, « Cyclopes, licornes et sirènes. Observation, émergence du mythe et tradition », dans *Sirènes m'étaient contées*, cat. exp., Bruxelles, 1992, p. 64-95.

Leclercq-Marx J. 1997, *La Sirène dans la pensée et dans l'art de l'Antiquité et du Moyen Âge. Du mythe païen au symbole chrétien*, Mémoires de la Classe des Beaux-arts. Collection in 4. 3e série. Tome 2, Bruxelles, URL : https://koregos.org/fr/jacqueline-leclercq-marx_la-sirene-dans-la-pensee-et-dans-l-art-de-l-antiquite-et-du-moyen-age/4389/ [consulté en avril 2023]

Leclercq-Marx J. 2002, « Du monstre androcéphale au monstre humanisé. À propos des sirènes et des centaures, et de leur famille, dans le Haut Moyen Âge et à l'époque romane », *Cahiers de civilisation médiévale* 45/1, p. 55-67, DOI : https://doi.org/10.3406/ccmed.2002.2820.

Leclercq-Marx J. 2006, « Le centaure dans l'art préroman et roman. Sources d'inspiration et modes de transmission », *Les Cahiers de Saint-Michel-de-Cuxa* 37. *Vers et à travers l'art roman : la transmission des modèles artistiques*, p. 21-30, et p. 91.

Leclercq-Marx J. 2008a, « Les avatars d'un mythe antique au Moyen Âge. Thésée et le minotaure aux époques pré-romane et romane », *Les Cahiers de Saint-Michel-de-Cuxa* 39. *Actualité de l'art antique dans l'art roman. Actes des XXXIXe Journées romanes de Cuxa, 6-13 juillet 2007*, p. 193-207.

Leclercq-Marx J. 2008b, « Femme-enfant, femme-femme, matrone et mère. La sirène dans tous ses états à l'époque romane », *Revue d'Auvergne* 586. *La femme à l'époque romane. Actes du colloque du Centre d'art romain Georges Duby, Issoire, 23-24 octobre 2003*, éd. A. Regond, p. 63-76.

Leclercq-Marx J. 2017a, « Quand le monstre se fait homme. Centaures et Sirènes dans l'art du haut Moyen Âge et d Moyen Âge central », dans P. Linant de Bellefonds et A. Rouveret (éd.), *L'homme-animal dans les arts visuels. Image et créatures hybrides dans le temps et dans l'espace*, Les Passés dans le présent. Arts et mémoire, Paris, p. 62-73.

Leclercq-Marx J. 2017b, « Chevaliers marins et poissons-chevaliers. Origine et représentations d'une "merveille" dans et hors des marges », dans A. Latimier-Ionoff, J. Pavlevski-Malingre et A. Servier (éd.), *Merveilleux et marges dans le livre profane à la fin du Moyen Âge (xiie-xve siècles)*, Les études du RILMA 8, Turnhout, p. 35-45.

Leclercq-Marx J. 2020, « Une frontière très mouvante. L'humanisation du monstre hybride dans le haut Moyen Âge et le Moyen Âge central. Le texte et l'image », dans A. Sciancalepore (éd.), *Corps hybrides aux frontières de l'humain au Moyen Âge. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (19-20 avril 2018)*, Publication de l'institut d'études médiévales. 2e série : Textes, études, congrès 31, Louvain-la-Neuve, p. 113-129.

Leclercq-Marx J. 2021, « La réception des êtres fantastiques au Moyen Âge. Autour du Minotaures, des (ono)centaures, hippopodes, satyres et faunes (et de quelques autres) », dans S. Béthume et P. Tomassini (éd.), *Fantastic Beasts in Antiquity. Looking for the monster, discovering the Human*, Fervet Opus 8, Louvain-la-Neuve, 2021, p. 205-220.

Leclercq-Marx J. 2022, « De la merveille à la sainteté. Saint Christophe et les Cynocéphales (Haut Moyen Âge et Moyen Âge central) », *Cahiers de Saint-Michel-de-Cuxa* 53. *Merveilles et miracles à l'époque romane*, 2022, p. 7-17.

Lecouteux C. 1981, « Les Cynocéphales. Étude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au xii[e] s. », *Cahiers de Civilisation médiévale* 94, p. 117-128, DOI : https://doi.org/10.3406/ccmed.1981.2171.

Papaikonomou I.D. 2017, « Le dieu bouc arcadien : allaitement et mixanthrôpie », dans P. Linant de Bellefonds et A. Rouveret (éd.), *L'homme-animal dans les arts visuels. Image et créatures hybrides dans le temps et dans l'espace*, Les Passés dans le Présent. Arts et mémoire, Paris, p. 118-131.

Steel K. 2012, « Centaurs, Satyrs, and Cynocephali: Medieval Scholarly Teratology and the Question of the Human », dans A.S. Mittman et P.J. Dendle (éd.), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, Londres, p. 257-274.

Valcarcel V. 1994, « Portenta vocum o voces horridae en la hagiografia latina » ; *Helmantica* 35, p. 407-424, URL : http://hdl.handle.net/10810/16613 [consulté en avril 2023].

Voisenet J., *Bêtes et hommes dans le monde médiéval : le bestiaire des clercs du V[e] au XII[e] siècles*, Turnhout, 2000.

Kekrops: the positive aspects of *diphyes* and 'mixanthropic' nature. Serpents and autochthony

Kekrops : les aspects positifs d'une figure diphyes *et « mixanthropique ». Serpents et autochtonie*

Ioannis Mitsios

Post-Doc Researcher, National and Kapodistrian University of Athens

DOI : 10.35562/frontieres.1633

Abstract. *Kekrops was a diphyes and 'mixanthropic' hero, with his upper part in the form of a man and his lower part in the form of a snake. This paper examines the positive aspects of Kekrops's diphyes and hybrid nature, by employing an interdisciplinary approach, taking into account the literary, epigraphic, iconographic and topographical evidence, as well as the historical and ideological context of the classical period. Special attention is paid to the association of Kekrops with snakes and the ideology of autochthony.*

Résumé. *Kekrops était un héros diphyes et « mixanthrope », dont la partie supérieure revêtait la forme d'un homme et la partie inférieure celle d'un serpent. Cet article examine les aspects positifs de la nature diphyes et hybride de Cécrops, en utilisant une approche interdisciplinaire, prenant en compte les témoignages littéraires, épigraphiques, iconographiques et topographiques, ainsi que le contexte historique et idéologique de la période classique. Une attention particulière est accordée à l'association de Kekrops avec les serpents et à l'idéologie de l'autochtonie.*

I would like to thank Robin Osborne, Professor of Ancient History at the University of Cambridge, for his constructive criticism and valuable feedback on my paper.

In ancient Greek literature, several different words were used in order to describe hybrid and 'mixanthropic' creatures.[1] The best known and most widely used word to describe half human and half animal creatures is *diphyes*, which means having a double nature. The word is used to describe various aspects of hybridity, such as that of dual race (attested in Diodorus, 1, 28) and double gender (attested in Suda[2]). Besides *diphyes*, other words–though less popular–were used to describe hybrid and 'mixanthropic' creatures, such as *mixothêros* (attested in Themistius, *Orationes*, 23, 284b) and *mixanthropos* (attested in Libanios, *Orationes*, 59, 30; Themistius, *Orationes*, 23, 284b).

1. For a complete list of sources and terminology, see Aston 2011, p. 13.

2. Suda, *s.v.* 'diphyes'.

In most cases in Greek mythology, 'mixanthropic' and hybrid creatures are treated negatively and are opposed to the rationality and proper behaviour of fully human beings. In addition to Kekrops, to whom we will devote this article, there are several other examples of half-human, half-serpent figures in Greek mythology, such as Typhon, Delphyne and Echidna, but the most characteristic and best-known examples in Greek mythology are the centaurs, the half human/half horse 'mixanthropic' beings.

The centaurs are mainly known for their involvement in the wedding of Peirithoos, which took place in Thessaly. The centauromachy was also a very popular subject in Greek mythology and in the iconography of the Classical period, adorning vases, major temples and public buildings. These include the west pediment of the Temple of Zeus in Olympia, the south metopes of the Parthenon, the west frieze of the Temple of Hephaistos in the Agora of Athens, the frieze of the temple of Epikoureios Apollo in Bassai, the wall paintings of the sanctuary of Theseus–known as the Theseion–in the Agora of Athens, the shield of Athena Promachos and the sandals of Athena Parthenos (as attested by Pausanias, 1, 28, 2 and Pliny, *Natural History*, 36, 18).

The drunken and irrational behaviour of the centaurs–whose bestial and untamed sexual instincts drove them to attack the women of the Lapiths–is suggested by their very physical presence and iconography, being half human and half animal.[3] But there are some exceptions to this rule, such as the centaurs Chiron and Pholos. Chiron was considered the wise and rational centaur; indeed, he was a synonym for rationality, known as a teacher of astronomy, art, botany, and tutor to many heroes such as Achilles. Similarly, Pholos was treated positively as he offered wine and hospitality to the hero Heracles during his search for the Erymantian boar.

3. See Castriota 1992 on the dichotomy and the question of ethos vs civilization, etc.

These considerations about centaurs are worth bearing in mind before turning our attention to Kekrops, an Athenian hybrid hero who falls into the category of 'mixanthropic' figures who are treated positively. Kekrops was the most famous Athenian hybrid hero–half human and half snake–and was worshipped on the Acropolis of Athens, the religious centre of the city.[4] This paper discusses the positive aspects of Kekrops's *diphyes* and 'mixanthropic' nature, with particular emphasis on his connection with snakes and the ideology of autochthony.

4. For extensive studies on the figure of Kekrops, see Gourmelen 2004; Mitsios 2018, pp. 167-211.

Literary, cultic and iconographic evidence

Literary sources

Kekrops first appears in Herodotus (8, 44), who associates him with the prehistoric phase of the city of Athens, and claims that the Athenians called themselves *Kekropidai* during his reign. Similarly, Thucydides (2, 15, 1) links Kekrops to the early history of Athens, attesting that he was one of the first kings of Attica. Euripides–although laconic in both of his accounts–speaks of the hero's 'mixanthropic' and hybrid nature, attesting that his lower part ended in a serpent's tail (*Ion*, 1163-1164), and states that

Kekrops was the father of Aglauros, Herse and Pandrosos, the nurses of the Athenian child hero Erichthonius (*Ion*, 272).

Xenophon (*Memorabilia*, 3, 5, 10) associates Kekrops with the dispute between Athena and Poseidon over the land of Attica, and attests that the hero acted as the judge of the contest. Athenaeus (*Deipnosophistae*, 13, 2), quoting Clearchus of Soloi–a philosopher and disciple of Aristotle who lived in the 4th century BC–, asserts that Kekrops was the first to introduce marriage. This is, in fact, the first testimony on the civilizing aspects of the hero.

From Philochorus–and the 3rd century BC onwards–several civilizing aspects and new characteristics are attributed to Kekrops. More specifically, he is considered to be

1. bilingual, of Egyptian origin, the first to sacrifice to Zeus (F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker Berlin*, [hereafter FGrH] 328 F 93),
2. the first synoecist, who united the twelve cities (*dodekapolis*) of Attica (FGrH 328 F 94)
3. the first to establish the Athenians as citizens (FGrH 328 F 95)
4. the one who instituted laws (FGrH 328 F 96)
5. the founder of the cults of Cronus and Rhea (FGrH 328 F 97) and
6. the founder of arms (FGrH 328 F 98).[5]

Apollodorus (3, 14, 1) confirms most of the previous authors' accounts of Kekrops: his hybrid nature, his relation to the prehistoric phase of the city of Athens, his involvement as a judge in the dispute between Athena and Poseidon over the land of Attica, and his role as a founder of cults.

Most accounts after Apollodorus confirm (and repeat) the earlier ones.[6] Diodorus Siculus (1, 28, 7; 1, 29, 1), like Philochorus (FGrH 328 F 93), speaks of the Egyptian origin of Kekrops, attesting that he was bilingual due to his Egyptian and Greek background and further states that he was a settler from Egypt along with King Erechtheus. Kekrops' connection with Egypt is pointed out by other authors and lexicographers, such as Aristophanes[7] and Suda[8].

5. For complete testimonies of Philochorus (and the civilizing aspects of Kekrops), see Harding 2008, p. 22; Gourmelen 2004, pp. 225-267; Mitsios 2018, pp. 169-171.
6. On later testimonies–deriving from the Roman period–see Mitsios 2018, p. 172, n. 502.
7. Aristophanes, *Plutus*, 773.
8. Suda, *s.v.* 'Kekrops'.

Cult

As far as his cult is concerned, according to the Hekatompedon inscription (*Inscriptiones Graecae* [hereafter *IG*] I³ 4B), dating from 485-484 BC, a shrine to Kekrops, known as the Kekropeion, existed on the Acropolis of Athens in the Classical period. There have been some attempts to date the shrine (and 'tomb') of Kekrops back to the Archaic period by relating it to an Ionic column capital dating from around 525 BC.[9] This proposal–and the association of the Ionic column capital with the shrine and tomb of Kekrops–has met with a mixed reception, with some scholars accepting[10] the association and others rejecting[11] it. Regardless of the exact date and early location of the shrine of Kekrops, we know from several inscriptions (*IG* I³ 474.58-59; *IG* II² 1156) that the Kekropeion existed on the south-west side of the Erechtheion.

Like the epigraphic evidence, literary sources confirm the existence of the cult of Kekrops. Pausanias (1, 26, 5) attests that Kekrops–along with other gods and heroes, such as Athena, Hephaestus, Erechtheus and Boutes–was worshipped at the Erechtheion. Since the building housed the xoanon of Athena Polias and a cult to Athena, the patron goddess of the city, the Erechtheion was the most important and sacred temple for the Athenians. This means that, the cult of Kekrops was at the heart of the Athenian religious sphere.

9. Korres 1997, pp. 100 and 104.
10. Hurwit 1999, p. 117; Meyer 2017, p. 289.
11. Sourvinou-Inwood 2011, p. 103, n. 239; Mitsios 2018, pp. 188-189.

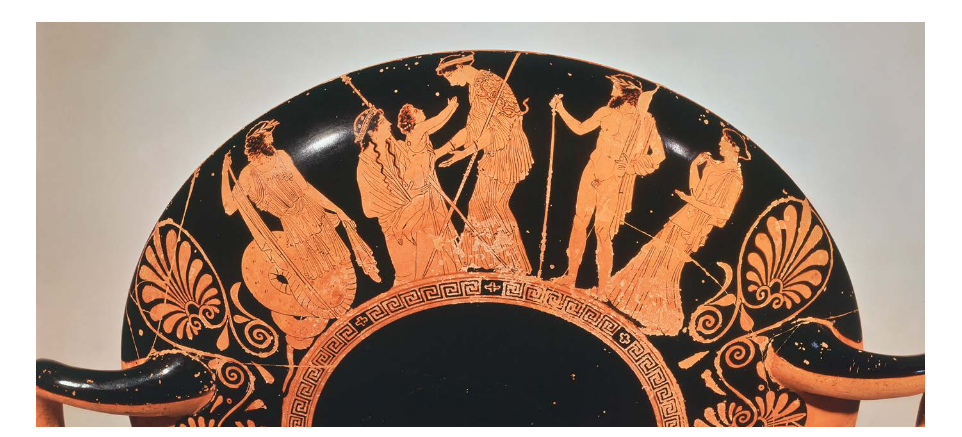


Figure 1. Attic kylix attributed to the Codrus Painter (440-420 BC): Kekrops at the birth of Erichthonius
Berlin, Antikenmuseum, inv. no F 2537.
Credit: © Ingrid Geske / SMB Antikensammlung



Figure 2. West pediment of the Parthenon (ca 432 BC): Kekrops and his daughter
Athens, Acropolis Museum, inv. no. Akr. 14935
Credit: © Acropolis Museum, Photo: Yiannis Koulelis

Iconography

Kekrops is first depicted on an attic black-figure lekythos now in Palermo, dating from 490/80 BC.[12] Kekrops is shown in 'mixanthropic' and hybrid form–half human and half serpent–in complete harmony with the literary sources, which present him as a 'mixanthropic' figure. Significantly, on the other side of the lekythos, the vase depicts Erichthonius, the archetypal autochthonous Athenian child hero.[13]

Kekrops is often depicted in the episode of the birth of Erichthonius. On an attic kylix by the Codrus Painter, now in Munich, dating from 430 BC, he is figured with his daughters, the Aglaurids (Aglauros, Herse and Pandrosos), at the birth of Erichthonius (fig. 1).[14]

With regard to his involvement in the dispute between Athena and Poseidon over the land of Attica, Kekrops is first depicted on the west pediment of the Parthenon (fig. 2). There are three other representations of Kekrops as a participant in the dispute: 1) on the attic 'Pella hydria', [15] 2) on an attic hydria, now in St. Petersburg[16] and 3) on a fragmentary lekanis by Mikion.[17] It should be noted that in the dispute

12. Palermo, Collezione Mormine, inv. no. 769; Beazley Archive Pottery Database (hereafter BAPD) 270.
13. On the importance of autochthony, see pages below.
14. Berlin, Antikenmuseen, inv. no. F 2537; BAPD 217211.
15. Manner of Pronomos (425-375 BC), Pella (agora), Pella Archaeological Museum, inv. no. 80.514; BAPD 17333.
16. Apollonia Group/Kerch (400-300 BC), Kerch, St. Petersburg, State Hermitage Museum, inv. no. KAB6A; BAPD 6988.
17. Mikion Painter (425-375 BC), Athen's Acropolis, Athens, National Museum, inv. no. Akr. 580; BAPD 217540.



Figure 3. Attic calyx crater attributed to the Mykonos Painter (460-450 BC): Kekrops and his wife Aglauros?
Los Angeles, County Museum, inv. no. 50.8.28 (A 5933.50-34)



Figure 4. Attic red-figure rhyton attributed to Sotades (ca 450 BC), from the Brigos tomb (Capua): Kekrops in a cultic context
London, British Museum, inv. no. E788

episode Kekrops is depicted in both hybrid (half human and half serpent) and fully human shape.

Kekrops may be identified in at least four other depictions, showing him as a civilizing hero and founder of cults. I suggest that Kekrops may be depicted as a civilizing hero/introducer of marriage on an attic calyx krater by the Mykonos Painter, dating from 460/50 BC, found in Agrigento and now at the County Museum in Los Angeles (fig 3).[18] There is good iconographic evidence to suggest that Kekrops may have been depicted on this vase as the husband of Aglauros.[19] His depiction in art as a precursor to marriage would then predate the literary tradition.

Kekrops may also have been depicted on two vases as the founder of cults. On an attic red-figure rhyton by Sotades dating from 450 BC, found in the Brigos Tomb (Capua) and now at the British Museum, Kekrops is represented holding a phiale and offering it to Nike (fig. 4).[20] Similarly, on a red-figure phiale attributed to the

18. Los Angeles, County Museum, inv. no. 50.8.28 (A 5933.50-34); BAPD 205774.
19. On this context of depiction, see Mitsios forthcoming.
20. London, British Museum, inv. no. E788; BAPD 209465.



Figure 5. Attic lekythos attributed to Selinunt Painter (440-430 BC): Kekrops holding a phiale and a sceptre
Kiel, Antikensammlung, inv. no. B926

Selinus Painter dating from 430/20 BC, now in Kiel, Kekrops is also depicted holding a phiale (fig. 5).[21]

Last but not least, his connection with the prehistoric phase of the city of Athens and birth of agriculture is attested by a red-figure calyx krater attributed to the Hephaistos Painter, dating from 430/20 BC, now in Harvard, where the Attic land is probably named *Kekropia* (fig. 6).[22] Recent research though suggests that the original inscription may read as *Kekropidos*, indicating a tribal, instead of a polis-state context.[23] But if the inscription reads as *Kekropia*, then the name of the city of Athens is identical to that of the hero, and Kekrops, identified as the elderly male figure with white hair, may be depicted as the founder of agriculture. This context of depiction is further strengthened by the presence of Bouzyges on the vase and the fact that other sources (indirectly) link him with agriculture (Diodorus Siculus, 1, 29, 1-4).

Having examined the literary sources, the topographical and iconographic evidence for the hero, we will now turn to the advantages of Kekrops' 'mixanthropic' and hybrid nature. Particular attention will be paid to the serpentine element and Kekrops' association with the ideology of autochthony.

Aspects and Symbolism of the Serpent

We have already mentioned that in most cases, hybrid and 'mixanthropic' creatures are treated negatively in Greek mythology. Just as in the case of centaurs, hybrid creatures with a serpentine part carry a negative stigma, with characteristic examples in myth being Echidna and Delphyne. In addition, in some iconographic cases snakes are depicted as the opponents of the gods. A very characteristic case concerns the Giants, who are depicted with two snakes below their waist in the Gigantomachy on the altar at Pergamon (fig. 7). On the other hand, as in the case of the centaurs Chiron and Pholos who are treated positively, there are examples of positive treatment of snakes. Like the god Asclepius, where the serpent element is treated positively because of its healing powers.

Concerning snakes, scholars have pointed out that 'no animal is so rich in meaning for the whole human species'[24] and that 'snakes have a special significance that sets them apart from all other animals'[25]. In Greek mythology, in the case of gods, snakes are mostly involved in 'battle myths' such as the Typhonomachy–the fight between Zeus and Typhon–(Hesiod, *Theogony*, 820-880) and the combat between Apollo and Python (Euripides, *Iphigenia in* Tauris, 1234-1257).[26] As for heroes, snakes are involved in the labours of Heracles (Apollonius Rhodius, *Argonautica*, 4, 1390-1421), in the Argonautic expedition of Jason (Apollonius Rhodius, *Argonautica*, 4, 87-88) and in the myth of King Kadmos (Apollodorus, 3, 4, 1).

The treatment of snakes in ancient Greek myth is ambiguous: they are alternately positive and negative creatures. Snakes, having emerged from the earth, are associated with both the upper and lower worlds.[27] As such, they can have both positive and negative aspects.[28] For example, the involvement of snakes in 'battle myths' always has a negative aspect. Since in most cases snakes are presented as direct descendants of Gaia, they are associated with the chthonic element in a bad sense and are opposed to the gods and heroes, with characteristic examples being Typhon, Echidna, Delphyne, Python and Medusa. On the other hand, some consider snakes to have healing and medicinal powers, linked to the shedding of their skin and the curative properties of the venom of some species. From this point of view, they act as a symbol of the god Asclepius.

Other positive aspects (and treatments) of snakes can be identified in cases where snakes act as protectors of shrines, cities and the Greek *oikos*. In the context of households, it is believed that they had protective powers, acting as guardians of the house.[29] Their supposed protective powers were due to the fear they inspired, their

21. Kiel, Antikensammlung, inv. no. B926; BAPD 215882.
22. Cambridge (MA), Harvard University, Arthur M. Sackler Museum, inv. no. 60.345; BAPD 214755.
23. Recent research, published on the Museum's website, suggests that 'examination under ultraviolet light has revealed that the bottom of the A seems to have been restored, making it very plausible that it was originally the letter Δ (D), while the area between this letter and the Σ (S) is in poor condition but there are faint traces of what might be an O'. On this issue, see https://harvardartmuseums.org/collections/object/288177?position=0.
24. Willis 1994, p. 236.
25. Mundkur 1983.
26. On the involvement of snakes in combat myths, see Trumpf 1958 and Vian 1963.
27. Parker 1987, p. 193.
28. On the dual semiotics of snakes, see also Rodríguez-Pérez 2021, pp. 11-22.
29. Egli 1982, pp. 113-118.



Figure 6. Attic calyx-krater attributed to the Hephaistos Painter (430-420 BC) with the inscription 'Kekropias'
Cambridge (MA), Harvard Art Museums, Arthur M. Sackler Museum, inv. no. 1960.345
Credit: Harvard Art Museum's collection online © President and Fellows of Harvard College

Figure 7. Pergamon altar (2nd century BC): detail of the Gigantomachy (Athena fighting Alcyoneus)
Credit: Wikimedia Commons (Sailko, CC BY-SA 3.0)



underground origins and their association with tombs, caves and holes into which they disappear.[30] Pausanias (10, 33, 9-10) states that a snake was the guardian and protector of the city of Amphicleia. Similarly, he reports that the Elean hero Sosipolis, at the head of the army, transformed himself from a child into a serpent, causing chaos and confusion among the Arcadian enemies (6, 20, 2-5).

30. Kearns 1989, p. 111.

Having noted the dual treatment and aspects of the serpent in Greek myth and iconography, let us now examine the relationship of snakes to the myths, topography and iconography of the Acropolis of Athens, as well as their association with Athenian heroes. A very characteristic example of the ambivalent role of the snake in this context can be seen in a passage from Apollodorus describing the birth and nurture of Erichthonius, the Athenian child hero. Apollodorus (3, 14, 6) reports that Athena placed one or two snakes in the box where Erichthonius was placed in order to protect him and make him immortal. In the same passage, however, he claims that the sight of the snake(s) frightened Aglauros and Herse (the daughters of King Kekrops, nurses of Erichthonius), who threw themselves from the walls of the Acropolis. On this basis, we can conclude that the serpent element is important in the myths related to the Acropolis of Athens, acting as a catalyst with both positive (immortality) and negative (fear, death) aspects.

In addition to the myth, the snake element is strongly linked to the topography and iconography of the Acropolis of Athens. According to the testimony of Herodotus (8, 41, 2-3), a snake guarded the sanctuary of Athena on the acropolis and the fact that it did not consume the monthly offerings of honey cakes was interpreted by the priestess of Athena as a bad omen and abandonment of the city of Athens by the goddess herself. The snake is also an important element in the iconography of the Acropolis in the Classical period, since Pausanias (1, 24, 7), describing the chryselephantine statue of Parthenos by Pheidias, attests that a snake, which could be Erichthonius, was depicted close to the shield, at the feet of Athena.

Kekrops and Autochthony

Herodotus (1, 78, 3) explains that snakes are interpreted as representing native inhabitants (ὄφιν εἶναι γῆς παῖδα). His testimony is among the first to associate snakes with land and soil.

Kekrops, being half man and half serpent, is the most relevant hero of the Acropolis when it comes to the association with snakes: his serpentine form links him to Gaia and the Attic land, but unlike other serpentine creatures related to Gaia (Typhon, Python), both the serpentine element and his connection to Gaia have positive aspects.

Regarding literary sources, we have already mentioned that Kekrops is first mentioned by Herodotus (8, 44), who affirms that Athenians already called themselves *Kekropidai* during the prehistoric phase of the city of Athens. There are other examples of people being named after animals or even plants. People from Argos and Messenian Asine called themselves 'Dryopians'–meaning either 'oak people' or 'woodpeckers'–and the ethnic groups of 'Meropes' and 'Leleges' derive from 'bee-eaters' and 'woodpeckers'.[31] Although Herodotus does not speak of the hybridity of Kekrops, his 'mixanthropy' and dual nature must have been well known and familiar to the Athenians of Herodotus's time, since the first depiction of Kekrops as such was produced around 490/80 BC.[32] What is important in Herodotus's testimony is that the historian relates Kekrops to the prehistory of Attica and the early inhabitants of Athens, making Kekrops' name a synonym of the early history of the city. We have already mentioned the calyx krater attributed to the Hephaistos Painter (fig. 6) in which the Attic land may be labelled as *Kekropias*. In fact, it has been suggested that even the etymology of the name of Kekrops should be sought in prehistoric times.[33]

31. On ethnic groups named after animals, see Osborne 1996, p. 283; Strid 1999; Luraghi 2008, pp. 39-43; Forsdyke 2011; 2012, p. 125.

32. Palermo, Collezione Mormine, inv. no. 769; BAPD 270.

33. Kron 1976, p. 86, n. 385.

With regards to his iconography, we have already mentioned that the first representation of Kekrops appears on an attic lekythos found in Palermo, where Erichthonius is also depicted[34]. It has also been pointed out that the hero personified a chronological and topographical aspect, placing the myth in primaeval times.[35] In addition, the representation of both Kekrops (the typical autochthonous hero in terms of iconography) and Erichthonius (the typical autochthonous hero in terms of mythology) on the same vase emphasizes and highlights the message of autochthony.

Autochthony was a major ideology of the Athenians of the Classical period, according to which they considered themselves to be born of the Earth itself, as 'products' of the Attic land. The ideology of autochthony is almost contemporary with Pericles's citizenship laws of 451/0 BC.[36] Aristotle (*Athenian Constitution*, 26, 3) and Plutarch (*Live of Pericles*, 37, 3) attest that according to the citizenship laws of Pericles, Athenian citizenship was granted if both parents were of Athenian origin, whereas previously the Athenian heritage of the father was sufficient for the granting of citizenship. Whether the citizenship laws of Pericles were influenced by the ideology of autochthony or whether they played a role in its formation remains a hotly debated issue, with scholars arguing for both cases.[37] Given that the first iconographic depiction of Kekrops and Erichthonius predates the appearance of Pericles's citizenship laws by at least thirty years, and considering that in most of the cases myth precedes (and influences) political and historical reality, I suggest that the ideology of autochthony was the one influencing Pericles's citizenship laws.

Apart from Pericles's citizenship laws, the ideology of autochthony is associated with the funerary speeches. In the funerary speech for the war dead of the Battle of Potidaea[38], it is said that 'the aether took the soul of the war dead, while the Earth took their bodies'.[39] Scholars have pointed out that in the Funerary Speech of Pericles, the Athenian war dead return to the earth, where they first belonged, as autochthons and products of the Attic land.[40] The tragedies of Euripides (especially *Erechtheus* and *Ion*)–whose works are related to the ideology of autochthony–have already been linked to the Funerary Speeches and the ideology of autochthony.[41]

The first studies on Athenian autochthony appeared in the 1980s, examining the ideology of autochthony in relation to myth, Attic drama and the Attic funeral orations.[42] Since then, several different aspects of autochthony have been studied, in particular those related to politics,[43] iconography,[44] Attic drama (especially in reference to Euripides's *Ion*),[45] the Pericles citizenship laws,[46] Plato's *Menexenus*,[47] the work of Herodotus,[48] as well as some gender aspects.[49]

The word *autochthon* (αὐτόχθων) is first attested in Aeschylus (*Suppliant Women*, 250) and is used regularly thereafter. The word is derived from αὐτός + χθών, meaning 'the one from the same land' and is considered the equivalent of *gegenes* (see Plato, *Sophist*, 247c; 248b).[50]

Several different ancient authors associate autochthony with the city of Athens. Hellanicus (FGrH F 27) attests that the Athenians were autochthonous, born from the Attic land. Similarly, Thucydides (2, 36, 1) claims that the Athenians 'dwelt in the country without a break in the succession from generation to generation'[51] and in another passage (1, 2, 5) informs us that the same people have always inhabited Attica. Plato confirms this in his *Menexenus*: 'Athenians praised themselves for coming out of soil' (237 b-c) and that the 'earth is the truest mother' (237d). Lysias (2, 17-18), speaking of the Athenians, says that 'they were born of the soil, and possessed in one and the same country their mother and their fatherland', confirming that the Attic land-Gaia was both the fatherland and the motherland of the Athenians.

Several different ancient sources–such as Herodotus (4, 197, 2; 8, 73, 1-2); Isocrates (4, 63; 12, 124) and Plato (*Menexenus*, 237b)–attest that an autochthon (αὐτόχθων*)* is opposed to an immigrant/outsider (ἔπηλυς). The same contrast applies between autochthonous and mixed populations (μιγάδες), as attested by Isocrates (4, 24; 12, 124). Plato (*Menexenus*, 237b) and Hyperides (6, 7) associate Athenian autochthony

34. For the vase, see note 32.
35. Meyer 2017, pp. 290-291.
36. For Pericles's citizenship laws, see Patterson 1981; Walters 1983; Boeghold 1994; French 1994; Podlecki 1998; Blok 2009b; Kennedy *et al.* 2013, pp. 53-55.
37. Ogden (1996, p. 66) and Blok (2009a, pp. 271-272) believe that the ideology of autochthony contributed to the formation of Pericles's citizenship laws, while Hall (2002, pp. 204-205) believes the opposite.
38. Hansen P.A. 1989, *Carmina Epigraphica Graeca Saeculi IV a. Chr. N. (CEG 2)*, Berlin-New York, 10.
39. Sourvinou-Inwood 2011, p. 79.
40. Nimis 2007, p. 399.
41. Lacore 1983; Francois 2004.
42. Loraux 1981; Montanari 1981; Saxonhouse 1986; Rosivach 1987.
43. Loraux 2000.
44. Shapiro 1998.
45. Meltzer 2006; Calame 2011.
46. Blok 2009b.
47. Pappas 2011.
48. Pelling 2009; Thomas 2000.
49. Nimis 2007; Räuchle 2015.
50. Rosivach 1987, p. 297.
51. My translation.

with nobility of birth and piety (εὐγένεια) and given that, even the lowest Athenian citizen is superior compared to a non-Athenian one. Autochthony was a major ideology of the Athenians of the Classical period, which distinguished the Athenians from their political rivals, the Spartans, who were of Dorian origin and were considered ἐπήλυδες, outsiders, who had migrated from elsewhere.

Herodotus (5, 72), describing the entry of the Spartan king Cleomenes into the sanctuary of Athena on the Acropolis, states that the priestess of Athena Polias said the following words: 'Go back, Lacedaemonian stranger, and do not enter the holy place since it is not lawful that Dorians should pass in here'. In Herodotus's account, the Spartan king is treated as an outsider and ἔπηλυς, not allowed to participate in the Athenian cults. Athenian (and Ionian) origin and ethnicity are the key elements for participation in the cults of the Acropolis.

The Erechtheion–where, among others, the mythical autochthonous *diphyes* and 'mixanthropic' Attic king Kekrops was worshipped–is seen as the ultimate symbol of Athenian identity. As we have already noted, an ἔπηλυς is opposed to an αὐτόχθων and the autochthonous heroes of the Acropolis–of whom Kekrops was the oldest and the first king of Attica–played an important role in shaping the *polis* and citizen identity. After all, the Acropolis was the religious centre of the city of Athens and the Erechtheion was the most sacred temple of the sanctuary, also linked to the establishment of the polyadic cult of the goddess Athena, since it was on the area of the Erechteion where the contest of Athena and Poseidon took place and Kekrops acted as the judge.

As a hybrid creature, half man and half snake, Kekrops seems to represent the ideal autochthonous hero, closely associated with the prehistoric times of Athens. Later sources continue the tradition of Kekrops's primordial nature. Hyginus (*Fabula*, 48) and Antoninus Liberalis (*Metamorphoses*, 6) claim that he was *gegenes* (γηγενής), the first autochthonous king of Attica. We do not know the father or mother of Kekrops and we have no information about his birth and this absence of Kekrops's parentage and lineage points to his autochthony and primaeval status. Given this, Kekrops is the autochthonous hero *par excellence*, born from the Attic ground itself, a product of the Attic land.

Just like Kekrops–and his lack of parentage and lineage–the Athenians had no memory of any migration and believed that they had always lived in the same land.[52] In fact, they believed that they were born and sprung from the earth itself, that they were 'products' of the Attic soil, just like Kekrops. The continuous, undisturbed and uninterrupted occupation of the city of Athens by the Athenians linked every Athenian citizen to the ideology of autochthony and, above all, differentiated them from the rest of the Greeks, especially from their political rivals, the Spartans.

52. Diodorus Siculus may initially present Kekrops (and Erechtheus) as a settler of Egypt (1, 29, 1), but later questions the accuracy of this tradition by attesting that the Egyptians say this 'out of a love for glory than with regard for the truth' (1, 29, 5-6). For the Egyptian origins of Kekrops and his connection with Egypt, see my forthcoming work.

CONCLUSION

In conclusion, it should be noted that unlike other hybrid creatures of Greek mythology in the form of snakes (Typhon, Echidna, Delphyne), which are opposed to gods and heroes and have negative aspects, Kekrops has only positive ones. Kekrops's *diphyes* and hybrid nature associates him with autochthony and the prehistoric phase of the city of Athens. He is the first autochthonous king of Attica–not preceded by any human being–, a product of the Attic land itself. His cult at the Erechtheion, the most sacred temple on the Acropolis of Athens, and his role as a judge of the contest between Athena and Poseidon for the land of Attica–the founding myth of the city (and the polyadic cult) of Athens–place him in the first rank of Athenian heroes. His eminent and leading role makes him the personification of the ideology of autochthony: the first autochthonous, hybrid and 'mixanthropic' king of Athens, originating from the Attic soil itself. After all, all the examined vases who depict him–and were

circulated as far as Sicily–were made in Attica, a fact that further strengthens his connection with the city of Athens. His autochthony is attested in every possible way: through myth, cult and iconography. As such, Kekrops represents the ultimate symbol of the Athenian claim to autochthony and the connection of the Attic land and soil to a distant and primaeval past.

BIBLIOGRAPHY

Aston E. 2011, *Mixanthrôpoi. Animal-human hybrid deities in Greek religion*, Kernos suppléments 25, Liège, DOI: https://doi.org/10.4000/books.pulg.1613.

Blok J.H. 2009a, 'Gentrifying Genealogy. On the Genesis of the Athenian Autochthony Myth', in U. Dill and C. Walde (eds), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*. Berlin, pp. 251-275, DOI: https://doi.org/10.1515/9783110217247 [accessed in April 2023, restricted access].

Blok J.H. 2009b, 'Perikles' Citizenship Law: A New Perspective', *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 58/2, pp. 141-170, URL: http://www.jstor.org/stable/25598460 [accessed in April 2023, restricted access].

Boeghold A.L. 1994, 'Perikles' Citizenship Law of 451/0 B.C.', in A.L. Boeghold and A.C. Scafuro (eds), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore, pp. 57-66.

Calame C. 2011, 'Myth and Performance on the Athenian Stage: Praxithea, Erechtheus, Their Daughters and the Etiology of Autochthony', *Classical Philology* 106/1, pp. 1-19, DOI: https://doi.org/10.1086/659107 [accessed in April 2023, restricted access].

Castriota D. 1992, *Myth, Ethos and Actuality. Official Art in Fifth-Century B.C.*, Madison.

Egli H. 1982, *Das Schlangensymbol. Geschichte, Märchen, Mythos*, Düsseldorf.

Forsdyke S.L. 2011, 'Peer-Polity Interaction and Cultural Competition in Sixth-Century Greece', in N. Fisher and H. Van Wees (eds), *Competition in the Ancient World*. Swansea, pp. 147-174.

Forsdyke S.L. 2012, '"Born from the Earth". The Political Uses of an Athenian Myth', *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 12, pp. 119-141.

François J. 2004, 'Dieux et héros d'Athènes dans l'Érechtée d'Euripide,' in *IXe congrès international de Delphes sur le drame grec ancien (Delphes, 14-19 juillet 1998)*, Athens, pp. 57-69.

French A. 1994. 'Pericles' Citizenship Law', *Ancient History Bulletin* 8, pp. 71-75.

Gourmelen L. 2004, *Kékrops, le roi-serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris.

Hall J.M. 2002, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago-London.

Harding P. 2008, *The story of Athens. The fragments of the local chronicles of Attika*, London.

Hurwit J.M. 1999, *The Athenian Acropolis: History, Mythology, and Archaeology from the Neolithic Era to the Present*, Cambridge-New York-Melbourne.

Kearns E. 1989, *The heroes of Attica*, London.

Kennedy R.F., Roy C.S. and M.L. Goldman 2013, *Race and Ethnicity in the Classical World. An Anthology of Primary Sources in Translation*, Indianapolis-Cambridge.

Korres M. 1997, ‘An early Attic Ionic Capital and the Kekropion on the Athenian Acropolis’, in O. Palagia (ed.), *Greek Offerings. Essays on Greek Art in Honour of John Boardman*, Oxbow monograph 89, Oxford, pp. 95-107.

Kron U. 1976, *Die zehn attischen Phylenheroen: Geschichte, Mythos, Kult und Darstellungen*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung. Beiheft 5, Berlin.

Lacore M. 1983, ‘Euripide et le culte de Poséidon-Erechthée’, *Revue des Études anciennes* 85, pp. 215-234, DOI: https://doi.org/10.3406/rea.1983.4157.

Loraux N. 1981, *Les enfants d’Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.

Loraux N. 2000, *Born of the Earth. Myth and Politics in Athens*, Ithaca.

Luraghi N. 2008, *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory*. Cambridge-New York.

Meltzer G.S. 2006, *Euripides and the Poetics of Nostalgia*, Cambridge.

Meyer M. 2017, *Athena, Göttin von Athen. Kult und Mythos auf der Akropolis bis in klassische Zeit*, Vienna.

Mitsios I. 2018, *The iconography and cult of heroes on the Acropolis of Athens from the Late Archaic to the Classical period: contribution to the study of Athenian autochthony*, PhD Thesis, National and Kapodistrian University ofAthens (unpublished).

Mitsios I. forthcoming, ‘Re-examining a calyx-crater of Mykonos Painter’ in N. Dimakis and E. Dimitriadou (eds), *Festschrift for Professor Panos Valavanis*, Athens.

Montanari E. 1981, *Il mito dell’autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Chi siamo 9, Rome.

Mundkur B. 1983, *The Cult of the Serpent. An Interdisciplinary Survey of its Manifestations and Origins*, Albany.

Nimis S. 2007, ‘Autochthony, Misogyny, and Harmony: *Medea* 824-45’, *Arethusa* 40/3, pp. 397-420, DOI: https://doi.org/10.1353/are.2007.0024 [accessed in April 2023, restricted access].

Ogden D. 1996, *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford.

Osborne R. 1996, *Greece in the making: 1200-479 BC*, London.

Pappas N. 2011, ‘Autochthony in Plato’s “Menexenus”’, *Philosophical Inquiry* 34, pp. 66- 80, DOI: https://doi.org/10.5840/philinquiry2011341/216 [accessed in April 2023, restricted access].

Parker R. 1987, ‘Myths of Early Athens’, in J.N. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London-Sydney, pp. 187-214.

Patterson C. 1981, *Pericles’ Citizenship Law of 451-50 B.C.*, Salem.

Pelling C. 2009, ‘Bringing Autochthony Up-to-Date: Herodotus and Thucydides’, *Classical World: A Quarterly Journal on Antiquity* 102/4, pp. 471-483, DOI: https://doi.org/10.1353/clw.0.0125 [accessed in April 2023, restricted access].

Podlecki A.J. 1998, *Perikles and his Circle*, London-New York.

Räuchle V.J. 2015, ‘The Myth of Mothers as Others: Motherhood and Autochthony on the Athenian Akropolis’, *Cahiers ‘Mondes anciens’* 6, DOI: https://doi.org/10.4000/mondesanciens.1422.

Rodríguez-Pérez D. 2021, 'The Meaning of the Snake in the Ancient Greek World', *Arts* 10/2, DOI: https://doi.org/10.3390/arts10010002.

Rosivach V.J. 1987, 'Autochthony and the Athenians', *The Classical Quarterly* 37/2, p. 294-306, DOI: https://doi.org/10.1017/S0009838800030512 [accessed in April 2023, restricted access].

Saxonhouse A.W. 1986, 'Autochthony and the Beginnings of Cities in Euripides' Ion', in J.P. Euben (ed.), *Political Theory and Classical Drama*, Berkeley, pp. 253-273.

Shapiro H.A. 1998. 'Autochthony and the Visual Arts in Fifth-Century Athens', in B. Boedeker (ed.), *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-century Athens*, Cambridge, Mass., pp. 127-151.

Sourvinou-Inwood C. 2011, *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199592074.001.0001.

Strid O. 1999, *Die Dryoper: eine Untersuchung der Überlieferung*, Studia Graeca Upsaliensia 20, Uppsala.

Thomas R. 2000, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge-New York.

Trumpf J. 1958, 'Stadtgründung und Drachenkampf (Excurse zu Pindar, Pythien I)', *Hermes* 86/2, pp. 129-157, DOI: https://doi.org/10.1524/9783050061221.205 [accessed in April 2023, restricted access].

Vian F. 1963, *Les origines de Thèbes : Cadmos et les Spartes*, Études et commentaires 48, Paris.

Walters K.R. 1983, 'Pericles' Citizenship Law', *Classical Antiquity* 2/2, p. 314-336, DOI: https://doi.org/10.2307/25010801 [accessed in April 2023, restricted access].

Willis R. 1994, 'The Meaning of the Snake', in R. Willis (ed.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*, London-New York, pp. 233-239.

Entre le griffon et le monstre marin, entre le *kētos* et le *sēnmurv*

Réflexions sur les créatures hybrides du chancel de Santa Maria Assunta d'Aquilée (IXe siècle)

Between the griffin and the sea monster, between the kētos *and the* sēnmurv*. Reflections on the hybrid creatures in the chancel of Santa Maria Assunta in Aquileia (9th century)*

Raphaël Demès

Docteur en histoire de l'art du Moyen Âge, chercheur associé à l'IRHiS (UMR 8529), collaborateur au CESCM (UMR 7302)

DOI : 10.35562/frontieres.1589

Résumé. *Le décor sculpté sur les plaques de chancel de la cathédrale Santa Maria Assunta d'Aquilée donne à voir un univers harmonieux qui canalise une matière en cours de transformation, à l'image de la spiritualisation du charnel par les sacrements. Les différents éléments qui composent cet univers sont liés les uns aux autres pour mieux mettre en lumière la cohérence de la Création. Dans cet espace construit, les frontières entre végétal, minéral, animal et ornemental se fondent et se confondent, tout comme la distinction entre animaux connus et imaginaires. Sur l'une des plaques du chancel, deux créatures empruntant des caractéristiques à des espèces animales terrestres, célestes et aquatiques s'abreuvent à l'Arbre-Fontaine de Vie, tirant un trait d'union entre ici-bas et au-delà et apportant un espoir de salut. Affrontés, ils s'opposent pour faire obstacle au passage du fidèle, renforçant la fonction séparatrice du chancel, délimitant la frontière entre nef et chœur, entre les laïcs et les clercs. Présentés sur un support vertical face au fidèle, ces êtres composites participent au rapprochement de l'homme avec Dieu en l'invitant à faire corps avec le Christ par la communion, à s'en remettre, corps et âme, à l'Église. Faisant appel à l'ordre, la variété et la mesure, cet univers visuel rythmé invite à dépasser la frontière du visible, du sensible, du matériel, à se détacher de l'opposition ressemblance/dissemblance pour progresser vers l'invisible, l'intelligible et l'immatériel.*

Abstract. *The sculpted decoration on the chancel slabs of the church of Santa Maria Assunta in Aquileia depicts a harmonious universe that channels matter in the process of transformation, like the spiritualization of the* caro *through the sacraments. The various elements that make up this universe are linked together to emphasize the coherence of Creation. In this constructed space, the boundaries between plant, mineral, animal and ornamental dissolve and merge, as does the distinction between known and imaginary animals. On one of the chancel slabs, two creatures are depicted with characteristics of terrestrial, celestial and aquatic animal species. They drink from the Fountain-Tree of Life, making a link between here below and hereafter and bringing hope of salvation. Facing each other, they oppose each other to obstruct the passage of the faithful, reinforcing the separating function of the chancel, marking the frontier between the nave and the choir, between the laity and the clerics. Presented on a vertical support facing the faithful, these composite beings help to bring man closer to God, inviting him to be one with Christ through communion, to give himself, body and soul, to the Church. Based on order, diversity and moderation, this rhythmic pictorial universe invites us to go beyond the limits of the visible, the sensible, the material, to move away from the opposition of similarity/dissimilarity and to advance towards the invisible, the intelligible and the immaterial.*

Il [l'évêque] disposa au milieu le saint autel des saints mystères ; et, pour qu'il demeura inaccessible à la multitude, il l'entoura de barrières en bois réticulé, qui, jusqu'au sommet étaient travaillées avec un art délicat, de manière à offrir aux spectateurs un admirable spectacle[1].

Dans cet extrait traduit de l'*Histoire ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée (v. 265-339) évoque le chancel de la cathédrale de Paulin de Tyr (Liban) au IV[e] siècle, une clôture en bois ajouré qui séparait le chœur réservé aux clercs de la nef dans laquelle se tenaient les fidèles[2]. Composée de plusieurs plaques reliées par des piliers, ce type de clôture en bois a pris place dans les églises dès le IV[e] siècle. Les plus anciens exemples conservés de telles structures sont en marbre et datent des V[e]-VI[e] siècles dans l'empire byzantin, mais les fragments les plus nombreux se rapportent à une période allant du VIII[e] au IX[e] siècle dans des contextes lombards sur la péninsule italique[3]. Malgré leur décontextualisation et leur réemploi fréquents, les fragments de chancels lombards constituent une matière iconographique de premier ordre pour l'étude de l'art du haut Moyen Âge. Ces décors à la fois riches et complexes rassemblent et mettent en relation différents motifs géométriques, des entrelacs, des éléments végétaux mais aussi architecturaux, des objets faisant référence à la liturgie eucharistique ou bien encore des figures humaines et animales schématisées.

Le décor sculpté sur les quatre plaques d'un chancel du IX[e] siècle remployé dans la chapelle San Pietro de la basilique Santa Maria Assunta d'Aquilée[4] invite à réfléchir d'une part, sur les liens étroits tissés entre ornement, animal, végétal et minéral ; d'autre part et surtout, sur l'hybridité animale incarnée notamment par les griffons et les créatures aquatiques sur l'une des plaques du chancel[5].

Le chancel d'Aquilée, au-delà d'un support d'images

Animal, végétal et ornement entrelacés

La plaque n[o] 1 est ornée de neuf médaillons encadrés de différents chaînages d'entrelacs répartis sur les piliers latéraux et le bandeau supérieur (fig. 1). Noués les uns aux autres, ces médaillons semblent émerger à partir des montants verticaux du cadre, en écho aux cercles entrelacés du chaînage ornant le pilier à gauche. Ils sont répartis de la manière suivante : six grands médaillons ont été disposés en deux registres horizontaux liés aux trois petits médaillons qui se succèdent à la verticale sur la partie gauche de la plaque. La frontière entre centre et périphérie, entre ornemental et figuratif est ainsi estompée par ce système de liens et de nœuds qui unifie la composition. Seul le médaillon situé dans le coin inférieur gauche de la plaque ne contient pas d'animaux, mais un motif végétalisé qui évoque l'Arbre-Fontaine de Vie. En effet, les huit autres médaillons abritent différents animaux soit seuls, soit adossés ou affrontés. Toutes ces créatures peuvent être rapprochées d'espèces connues ou se rapportent à un imaginaire mythologique gréco-romain ou oriental.

À gauche, au-dessus de l'arbre-fontaine, un griffon et un quadrupède ressemblant à un lion sont figurés de profil, les pattes antérieures levées et plaquées contre la paroi de leur médaillon respectif. Ils regardent tous deux vers la droite en direction des créatures réparties dans les grands médaillons. Parmi ceux-ci, le médaillon médian du registre supérieur se détache, car il renferme un rapace aux ailes déployées – probablement un aigle – qui retient sa proie (un lièvre ?) entre ses serres. Dans les médaillons latéraux, on trouve deux paires de griffons adossés, liés l'un à l'autre par leur queue nouée, et mis en contact par les extrémités de leurs ailes et de leur bec. Dressés, leurs pattes

1. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, X, IV, 44 ; repris et commenté dans Michel 2021, p. 104, n. 4 ; Garreau-Forrest et Khalil Badawi 2014, p. 116.

2. On notera la correspondance entre les deux extrémités de l'édifice puisqu'une clôture en bois ajourée était également disposée entre les colonnes du quadriportique de l'atrium de la cathédrale de Tyr (Eusèbe, *Hist. eccl.*, X, IV, 39). Voir Garreau-Forrest et Khalil Badawi 2014, p. 115.

3. Sur les chancels et leur iconographie, voir Mathews 1962 ; Lusuardi Siena et Piva 2002 ; Creissen 2002 et 2009 ; Ruggieri 2008.

4. La ville d'Aquilée est située en Italie, dans l'actuelle région du Frioul-Vénétie Julienne, dans la province d'Udine.

5. Les plaques ont été numérotées pour faciliter les renvois aux illustrations. Sur ces plaques voir Dalla Barba Brusin et Lorenzoni 1968, fig. 50-52 ; Tavano 1972, p. 247, fig. 11 ; Durliat 1985, p. 381 *sqq.* ; Siena et Piva 2001, p. 506-508 et 559-561.



Figure 1. laque de chancel (nº 1), chapelle San Pietro, basilique Santa Maria Assunta, Aquilée, IX**e siècle**
Raccolte Grafiche e Fotografiche del Castello Sforzesco, fondo Raccolta Iconografica, inv. RI 1141
Crédit : © Civico Archivio Fotografico, Comune di Milano

sont plaquées contre la courbure intérieure du médaillon comme pour maintenir un équilibre instable. Telle une synthèse visuelle, le griffon rassemble l'aigle et le lion figurés sur cette plaque et apparaît comme une créature hybride christianisée à partir du griffon de la mythologie gréco-romaine.

Dans les médaillons latéraux du registre inférieur, deux paires de paons affrontés à l'Arbre-Fontaine de Vie se rassasient d'immortalité à l'instar des deux créatures aquatiques du médaillon central. Dans le fond se développe un environnement luxuriant évoqué par les différentes fleurs géométriques, les motifs en éventail situés entre les médaillons du registre supérieur, un oiseau en train de picorer ou bien encore un poisson. Les espaces entre les médaillons des registres supérieurs et inférieurs sont occupés par deux cerfs qui courent pour échapper à une créature qui les pourchasse, répondant à la scène de prédation avec l'aigle. Le décor sculpté sur la plaque nº 1 fait la part belle au griffon représenté à plusieurs reprises. Il montre également deux monstres hybrides marins composés d'une partie antérieure de lion, d'ailes et d'une longue queue serpentine, figure qui pourrait être répétée dans le prédateur des deux cerfs (fig. 2). Affrontés, les deux hybrides s'abreuvent à un arbre-fontaine dans le médaillon inférieur central. Ces créatures marines font penser à deux êtres mythiques. D'une part, il pourrait s'agir d'une référence au *kētos*, un monstre marin gigantesque né dans la littérature grecque, puis transmis dans le bestiaire chrétien[6]. D'autre part, elles pourraient évoquer le *sēnmurv* de la mythologie perse, une créature composée d'une partie antérieure de canidé, de griffes de lion et d'une queue pisciforme ou de paon[7], remplacée parfois par une extrémité végétalisée[8]. Nous reviendrons plus loin sur cet hybride.

Le décor sculpté sur la plaque nº 2 est réparti dans un quadrillage formé de lignes entrelacées (fig. 3). Délimitant huit compartiments, cette trame visuelle répond aux bandeaux tressés encadrant la composition. Au centre du registre supérieur, un quadrupède ressemblant à un agneau muni d'un bec fléchit les pattes avant entre lesquelles il présente deux croix hampées. Il semble s'agenouiller devant un rapace aux ailes déployées. L'agneau sacrificiel évoque la liturgie pascale, tandis que les croix renvoient à la cérémonie eucharistique tout comme les deux volatiles qui s'abreuvent au calice dans le compartiment inférieur gauche. Le rapace est quant à lui assez semblable à la

6. Riccioni 2016, p. 130-132.

7. Jurkovic 2015, p. 45-46.

8. Ce qu'on désigne aujourd'hui comme *sēnmurv* est qualifié de « pseudo-*sēnmurv* » par Matteo Compareti. Il explique que le véritable *sēnmurv* de la mythologie perse se rapproche davantage du phénix chinois, alors que l'autre créature serait liée davantage au mazdaïsme. Voir Compareti 2006. Pour un aperçu bibliographique sur le thème du *sēnmurv,* voir Albrile 2014, p. 121.



Figure 2. Détail de plaque de chancel (n° 1), chapelle San Pietro, basilique Santa Maria Assunta, Aquilée, IXe siècle
Raccolte Grafiche e Fotografiche del Castello Sforzesco, fondo Raccolta Iconografica, inv. RI 1141



Figure 3. Plaque de chancel (n° 2), chapelle San Pietro, basilique Santa Maria Assunta, Aquilée, IXe siècle

figure de la plaque nº 1 de même que les deux griffons des compartiments latéraux, faisant ainsi dialoguer les différentes plaques du chancel. Cet écho visuel est d'autant plus sensible dans la plaque nº 2 avec la présence du bec qui constitue un dénominateur commun entre les quatre créatures du registre supérieur, estompant la frontière entre les espèces. Au registre inférieur, dans l'axe du rapace, deux paons qui font la roue s'abreuvent à un arbre-fontaine, répondant aux deux grands oiseaux – probablement des coqs – qui plongent leur bec dans un calice schématisé posé sur un piédestal. Entre les coqs (?) et les paons, deux cerfs sont assis pour mieux s'abreuver d'un liquide qui jaillit du calice, à l'image du fidèle assoiffé d'immortalité[9]. Dans le coin inférieur gauche de la plaque, un animal ressemblant à un lion à la gueule entrouverte dirige le regard vers les compartiments centraux, vers ces animaux qui offrent un espoir de salut en invitant le fidèle à se rapprocher de Dieu par la communion.

9. Psaume 41, 2.

Franchir les limites de la géométrie

Sur les plaques nº 3 et 4, les décors sont composés à partir de motifs géométriques (cercles, carrés et losanges) noués les uns avec les autres et/ou superposés afin de donner à voir une organisation harmonieuse. Sur la plaque nº 3, un lion à la tête tournée vers l'arrière ouvre la gueule et tire la langue, les pattes avant posées en équilibre sur la paroi du médaillon central noué à un carré (fig. 4). Les arêtes de ce dernier se prolongent pour donner naissance à quatre arbres-fontaines qui dépassent la paroi d'un grand cercle noué avant de se déployer dans les quatre angles de la plaque. Ce motif de l'arbre-fontaine apparaît également dans les angles du carré central qui fait penser au format de la plaque en elle-même. Tout comme dans la plaque nº 2, la thématique eucharistique est sensible par la présence des grappes de raisin qui apparaissent à plusieurs reprises, dans le prolongement des nœuds des parois.



Figure 4. Plaque de chancel (nº 3), chapelle San Pietro, basilique Santa Maria Assunta, Aquilée, IXe siècle
Crédit : Wikimedia Commons (Sailko, CC BY-SA 3.0)

Sur la plaque nº 4, ce principe d'imbrication est également appliqué, mais cette fois à partir de trois carrés présentés en alternance à plat ou sur l'arête et ce afin de mieux relier centre et périphérie, champ visuel et cadre de la composition (fig. 5). De fait, par ce biais, le format carré de la plaque est inclus dans la composition rythmée par la répétition d'une même forme géométrique. Tout gravite et se répartit donc à partir du carré central, pivot de la composition, occupé par un griffon qui regarde vers l'arrière, les pattes bien agrippées aux parois du cadre dans lequel il prend place. Chacun des trois carrés est formé à partir d'une même ligne nervurée qui donne naissance dans les angles à des arbres-fontaines, soit douze motifs déployés de manière rayonnante. Dans les angles de la plaque, quatre paires de paons – dont la chair était réputée incorruptible – s'abreuvent à ces sources d'immortalité[10]. De la même manière que dans la plaque nº 3, les troncs/jets de ces arbres-fontaines correspondent au centre des côtés des carrés, soulignant ainsi une hiérarchie visuelle au sein d'une composition imbriquée. Les quatre arbres-fontaines émergeant du carré central forment une première croix grecque qui se superpose sur le carré suivant qui donne lui-même naissance à une seconde croix laquelle se déploie en diagonale dans le cadre de la plaque sculptée.

Les décors sculptés sur ces quatre plaques présentent des compositions particulièrement ordonnées dans lesquelles plusieurs frontières sont repoussées. La distinction entre les espèces, entre animaux réels et créatures imaginaires semble floue. Les frontières sont perméables tout comme celles entre minéral, végétal et animal. La limite entre support et décor, entre centre et périphérie, entre ornemental et figuratif est redéfinie dans cet univers visuel qui catalyse ou canalise une matière dynamique, en cours de transformation. La matière de chaque structure visuelle croît, se développe, se déploie pour former différentes figures géométriques liées, nouées les unes avec les autres, imbriquées ou bien superposées. En donnant naissance à des arbres-fontaines, cette

10. Augustin, *La Cité de Dieu*, XXI, 4.



Figure 5. Plaque de chancel (nº 4), chapelle San Pietro, basilique Santa Maria Assunta, Aquilée, IXe siècle
Crédit : University of Bologna, Licence CC BY-NC 4.0, https://cmc.byzart.eu/items/show/2977/

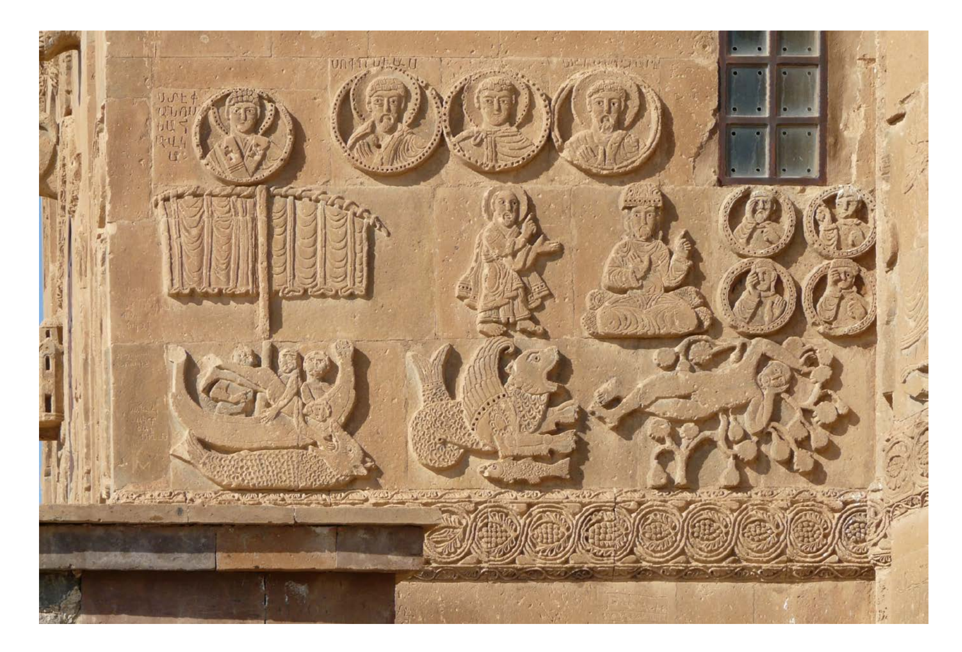


Figure 6. Scènes du cycle de Jonas, paroi extérieure, façade sud de l'église arménienne Sainte-Croix d'Aghtmar, xe siècle
Crédit : Wikimedia Commons (Feldstein, CC BY-NC 4.0)

matière dynamique outrepasse les limites de la forme quadrangulaire pour donner à voir une structure complexe, hiérarchisée et polarisée par le griffon central dans le cas de la plaque no 4. Certains animaux figurés s'inspirent d'espèces connues et reconnaissables (l'aigle, le lion, le paon, le cerf…), mais sont présentés sous une forme schématisée, tandis que d'autres mêlent des caractéristiques de plusieurs espèces. Tel un point d'intersection entre terrestre et céleste, entre un quadrupède et un oiseau, l'agneau à bec semble être une création de la sculpture lombarde. Néanmoins, le griffon, figuré à plusieurs reprises, et la créature aquatique de la plaque no 1 (fig. 2) reprennent un vocabulaire visuel issu de la mythologie orientale et/ou gréco-romaine. Dans le dernier cas, la question mérite d'être posée de manière plus précise : s'agit-il d'un *kētos* ou d'un *sēnmurv* christianisé ?

Du monstre marin au psychopompe christianisé

Du kētos au véhicule de l'âme

Sur la plaque no 1, deux monstres marins s'abreuvent à un arbre-fontaine dans les médaillons du registre inférieur, dans l'axe du rapace (fig. 1-2). Pour rappel, ces créatures hybrides sont composées d'une partie antérieure de lion, d'ailes et d'une queue serpentine. Par leur insertion dans un discours visuel portant sur le thème du renouveau, de la renaissance et du baptême nécessaire au salut, ces deux hybrides font l'objet d'une certaine resémantisation chrétienne. Au premier abord, l'apparence de cette créature aquatique figurée sur le chancel d'Aquilée rappelle autant le *kētos* que le *sēnmurv*[11].

Dans le cas du *kētos*, il s'agit d'un monstre marin qu'Isidore de Séville (v. 560-636) a rapproché du cétacé (*cetus* ou *piscis grandis* dans la Vulgate) qui a avalé et recraché Jonas[12], le faisant ainsi renaître pour annoncer la résurrection du Christ[13] et renforcer la dimension salvatrice du baptême[14]. Les ailes de la créature marine d'Aquilée l'éloignent a priori du *kētos*, mais une variante de celle-ci sur les ambons italiens de Campanie au xie siècle pourrait expliquer leur ajout. Selon Wolfgang Volbach, la figuration d'un *kētos* ailé sur ces ambons serait marquée par l'influence du *sēnmurv* issu de la mythologie perse représenté sur les textiles byzantins et les tissus sassanides[15]. Un autre exemple de rapprochement entre le *kētos* et le *sēnmurv* se trouve sur la paroi extérieure de l'église arménienne Sainte-Croix d'Aghtmar[16] (fig. 6). Dans ce

11. Sur l'intégration du *sēnmurv* dans l'art chrétien de l'Occident médiéval, voir l'exemple du reliquaire de saint Matthieu (reliquiario di san Matteo) de la seconde moitié du xie siècle (1058-1086) dans la basilique Saints-Côme-et-Damien à Rome étudié par Stefano Riccioni (2015, p. 339-341).
12. Jonas 2, 1-11.
13. Mathieu 12, 40.
14. Isidore de Séville, *Étymologies*, II, XII-XX repris par Raban Maur, *De rerum naturis*, V, PL 111, *c.* 237. Sur l'évolution de la perception du monstre marin de Jonas dans l'imaginaire médiéval voir en particulier Traineau-Durozoy 2019.
15. Volbach 1942 ; Grabar 1971 ; Riccioni 2016, p. 142.
16. Cette ville est située sur l'île d'Akdamar (en arménien Aghtamar), sur le lac de Van, aujourd'hui en Turquie, auparavant en Arménie occidentale.



Figure 7. Sarcophage, Endymion et Séléné, 130-140
Rome, Musées capitolins, nº inv. 325
Crédit : Wikimedia Commons
(Sailko, CC BY-SA 3.0)

décor sculpté daté du xe siècle (915-921), les deux créatures ont été intégrées dans une scène évoquant le cycle de Jonas, figurée d'après la version arménienne du texte dans laquelle le *kētos* est dédoublé. Lorsqu'elle avale Jonas, la créature est un poisson monstrueux qui se rapproche du *cetus* ou *piscis grandis* de la Vulgate, alors qu'elle rappelle le *sēnmurv* quand elle rejette le prophète ressuscité[17].

La figure du *kētos* ailé semble particulièrement présente dans l'iconographie des xe et xIe siècles[18], en particulier dans la péninsule italique, ce qui va d'ailleurs dans le sens des récentes datations proposées pour le chancel d'Aquilée[19]. La majorité des spécialistes ont daté ce décor du patriarcat de Maxence (811-838)[20], mais d'autres chercheurs tels que Pietro Toesca et Giovanni Rivoira proposent une datation entre la fin du xe et la première moitié du xIe siècle, durant le patriarcat de Jean IV de Ravenne (984-1019) ou de son successeur, Wolfgang Poppen (1019-1042)[21].

Une seconde piste de recherches émerge si l'on compare la créature aquatique d'Aquilée avec une variante du *kētos* dans l'iconographie funéraire romaine, composée d'une partie antérieure d'animal terrestre (panthère, canidé…), d'ailes et d'une longue queue serpentine (fig. 7). Au-delà des rapprochements basés sur des aspects formels, il faut préciser que cette créature était interprétée comme psychopompe[22], autrement

17. Curatola 1978, p. 285-286, 290 et 301 ; Albrile 2014, p. 125 et 130. Catherine Vanderheyde interprète seulement cette créature qui rejette Jonas comme une métamorphose de la baleine en *sēnmurv*. Voir Vanderheyde 1994, p. 39.
18. À la même époque, des créatures marines assez similaires – avec un avant-corps et des pattes de lion, des ailes et une longue queue – représentées en train de rejeter Jonas apparaissent sur les ambons de la cathédrale de Ravello (1094-1150) et de la collégiale San Pietro de Minturno à la fin du xIe siècle. Voir Riccioni 2016, p. 141-142, fig. 17-18.
19. Jacqueline Leclercq-Marx a quant à elle interprété un monstre marin ailé d'un manuscrit d'Italie du Sud du xIe siècle comme la plus ancienne figuration conservée du *priôn* (poisson-scie ou poisson volant) décrit dans le *Physiologus*. Voir Leclercq-Marx 2017 et 2022 sur le *Physiologus* de Milan, Italie du Sud, fin du xIe siècle, Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana E 16 sup, f. 34. Voir également l'édition du *Physiologos* d'A. Zucker, p. 222.
20. Sur les clôtures de chœur, autels et *ciboria* sculptés durant le patriarcat de Maxence voir Tavano 1971 ; Gaberscek 1976b, p. 471-472.
21. Ces datations reposent principalement sur des parallèles iconographiques (système de trame visuelle, les arbres schématisés, les lions affrontés à l'Arbre de Vie…) entre ce décor sculpté et le pavement en mosaïques du chœur daté du xIe siècle par Xavier Barral I Altet. Voir Piva 2017, p. 198 ; Vedovetto 2021, p. 153.
22. Riccioni 2016, p. 134, fig. 7. Dans certains manuscrits du milieu du IXe siècle, le *cetus* qui rejette Jonas a une tête de canidé, un corps anguiforme et des pattes avant griffues. Voir aussi, fig. 13.

dit, un véhicule de l'âme vers l'au-delà. Or, sur les plaques du chancel d'Aquilée, plusieurs animaux ou créatures considérés comme psychopompes sont associés pour guider l'élévation spirituelle du fidèle et lui apporter un espoir de salut (fig. 1, 3, 5). En effet, depuis l'Antiquité, le griffon est considéré comme psychopompe[23] et il en va de même pour le paon dès le IIIe siècle av. J.-C[24]. Sans doute répété en train de pourchasser les deux cerfs – animal associé à l'âme du fidèle – le *kētos* voit son rôle psychopompe confirmé et mis en valeur. Véhicule de l'âme et médiateur entre la terre, le ciel et la mer, le *kētos* ailé d'Aquilée est ainsi inséré dans un ensemble cohérent où l'image relaye la portée de la liturgie pour mieux accompagner l'âme du fidèle vers le Royaume de Dieu.

La dimension psychopompe de cette créature a également été soulignée par Stefano Riccioni dans son interprétation des hybrides affrontés à un arbre-fontaine sur l'une des faces de la plaque de chancel dite de l'abbesse Theodota dans l'oratoire San Michele alla Pusterla de Pavie[25] datant du début du VIIIe siècle (fig. 8)[26]. L'auteur rejette par là même l'hypothèse longtemps envisagée d'une influence du *sēnmurv* des tissus orientaux pour expliquer la présence de ces créatures dont la queue serpentine est végétalisée[27].

Ainsi, l'hypothèse d'une relecture chrétienne de la version ailée du *kētos* sur une plaque de chancel à Aquilée au IXe siècle est à privilégier, tout comme pour la plaque sculptée de Pavie, un siècle plus tôt. On ne peut d'ailleurs exclure que le sculpteur d'Aquilée ait eu connaissance, d'une manière ou d'une autre, du décor sculpté à Pavie. Dans les deux cas, la créature est médiatrice entre terrestre et céleste, entre l'ici-bas et l'au-delà, entre visible et invisible. Liée à la thématique de la renaissance par le baptême, les deux créatures s'abreuvent à un arbre-fontaine qui annonce l'écoulement perpétuel de la Fontaine de Vie dans le nouvel Éden. La référence au monstre marin qui a avalé et rejeté Jonas pour le faire renaître/ressusciter va dans le même

23. Charbonneau-Lassay 2006, p. 673 et suiv. ; Voisenet 2000, p. 25-26.
24. Demès 2017, p. 172-178 et p. 196-198 ; voir également Demès 2018, p. 8.
25. La ville de Pavie est située en Italie, dans l'actuelle région de Lombardie.
26. Riccioni 2016, p. 139. Catherine Vanderheyde, quant à elle, voit dans les créatures de la plaque de Theodota une simple variante iconographique du *sēnmurv* éloignée de son modèle. Vanderheyde 1994, p. 39.
27. Riccioni 2016, p. 139 *contra* Panazza 1954 ; De Francovich 1961 ; Gaberscek 1971 ; Tavano 1972, p. 246-248 ; Gaberscek 1976a, p. 494-497.



Figure 8. Plaque de chancel (pluteus) dit de Theodota, oratoire San Michele de la Pusterla, VIIIe siècle
Pavie, Musei Civici dell Castello Visconteo
Source : Wikimedia Commons
(Fabio Romanoni, CC BY-NC 4.0)

sens. À Aghtmar (fig. 6), l'apparence du monstre marin qui a rejeté le prophète est inspirée du *sēnmurv* alors que la créature dédoublée à Aquilée est probablement une réappropriation chrétienne du *kētos* ailé perçu comme un véhicule de l'âme dans l'art funéraire romain.

Une chimère médiatrice entre terrestre et céleste

La créature dédoublée par effet de symétrie sur l'une des plaques du chancel d'Aquilée peut également être vue comme une chimère définie par Philippe Descola comme « un être composé d'attributs appartenant à des espèces différentes mais présentant une certaine cohérence sur le plan anatomique[28] ». Figure hybride, la créature d'Aquilée rassemble des attributs et qualités d'animaux terrestres, célestes et aquatiques, créant un être unique dont le corps est à la fois homogène et hétérogène (fig. 2). La partie antérieure rappelle le lion, alors que les ailes et la queue serpentine évoquent davantage l'oiseau et le poisson. Comme l'explique P. Descola, il est nécessaire que l'assemblage d'éléments ou « agrégat de qualités » qui compose la chimère soit plausible, vraisemblable, en d'autres termes viable[29]. À Aquilée, cette créature chimérique est le résultat d'une combinaison d'éléments qui, malgré tout, forme une unité d'un point de vue anatomique, un corps stabilisé. Tout comme le griffon psychopompe également présent dans ce décor sculpté, cette créature est une version christianisée d'un être mythique qui tire un trait d'union entre terrestre et céleste, entre l'ici-bas et l'au-delà. Dans les deux cas, leurs ailes sont considérées comme fonctionnelles ce qui renforce la cohérence entre la créature et sa signification. Figurés sur une clôture de chœur, les paons, les griffons et ces créatures à la fois terrestres, marines et célestes s'imposent comme des figures de médiation entre le fidèle et Dieu, relayant le rôle des sacrements et plus généralement de l'É/église, intermédiaire entre charnel et spirituel.

28. Descola 2021, « Hybrides et chimères », p. 303-331, en part. p. 303. Sur la chimère de la mythologie grecque, voir notamment Albrile 2014, p. 117.

29. Descola 2021, p. 303.

Révéler un ordre sous-jacent, dévoiler l'harmonie de l'univers

Hybridité, micro et macrostructure

Les quatre plaques du chancel d'Aquilée et leur décor dépassent des frontières traditionnelles, franchissent des limites en mettant en relation support et image, centre et périphérie, ornemental et figuratif au sein d'unités cohérentes qui se font écho. Certaines créatures comme les paons, les griffons et les lions apparaissent à plusieurs reprises tout comme le schéma de l'entrelacs qui encadre chacune de ces plaques. Ces entrelacs participent ainsi à l'unification de l'ensemble du décor, à la création d'une certaine homogénéité, bien que les tressages soient variés pour rythmer cet espace construit. Sur la plaque 1 (fig. 1), la structure de neuf médaillons noués est mise en relation visuellement avec le chaînage du pilier latéral ainsi qu'avec la structure visuelle de la plaque nº 3 (fig. 4) centrée sur un lion. Sur la plaque nº 2 (fig. 3), des lignes entrelacées forment un quadrillage, telle une trame dans laquelle prennent place des figures zoomorphes isolées ou affrontées dans un compartiment. La plaque nº 4 (fig. 5) reprend quant à elle la structure visuelle de la plaque nº 3, mais pousse le principe encore plus loin en exposant en tout quatre carrés – en comptant le support – présentés alternativement à plat ou sur la pointe.

Le point commun entre ces quatre compositions est de présenter des structures qui évoquent l'organisation du monde, l'*ordo* divin, ce qui est d'autant plus sensible sur les plaques nº 3 et 4 avec ces structures à dimension cosmique. Dans ces dernières, la macrostructure est dévoilée à partir de figures géométriques nouées, imbriquées ou superposées. La vitalité du Verbe de Dieu semble s'exprimer par la croissance et la démultiplication de la Fontaine-Arbre de Vie depuis les angles des carrés pour composer des motifs cruciformes. Signe du Christ, la Croix rayonne aux quatre coins de

l'univers et participe à la diffusion d'une promesse de salut aux plus fidèles serviteurs de Dieu. Dans la composition orthonormée de la plaque nº 4, le griffon christique polarise l'espace construit. Le pouvoir de la parole de Dieu outrepasse les frontières de la géométrie en formant la Croix qui représente le Christ, apporte la mesure du monde et régit un univers renouvelé par le sacrifice du Fils de Dieu[30].

Chimères, le griffon et les créatures marines de la plaque nº 1 montrent une combinaison cohérente de différents éléments rendant compte de la cohérence du cosmos, dévoilant des liens entre les créatures ainsi que des relations entre créatures et Créateur. De fait, les corps des griffons et des créatures marines portent des marques qui révèlent leur structure interne, à la manière d'une « figuration radiologique »[31]. La structure ainsi dévoilée en surface de leur corps rappelle celle d'autres animaux, notamment celle des paons, perçue au niveau de la queue et des ailes, ainsi que les détails des arbres-fontaines et des différents tressages d'entrelacs (fig. 1). Végétal, minéral et animal sont mis en relation au sein d'un espace construit dans lequel les créatures sont rassemblées, réconciliées par le sacrifice du Christ et s'incorporent au Fils de Dieu, comme le fidèle pendant la communion. Toutes les créatures figurées appartiennent à un même ensemble mis en ordre par la volonté de Dieu. Comme l'explique Theophil Tschipke, « le microcosme de l'humanité du Christ est l'aimant capable de structurer et de réorganiser le macrocosme de son humanité élargie, du Corps mystique[32] ». Être composite, le griffon christique expose ses plaies pour rappeler son sacrifice sur la Croix tout en étant présenté majestueux, triomphant, ressuscité à l'égal du rapace autour duquel se rassemblent l'agneau agenouillé et les griffons sur la plaque nº 2[33].

Métamorphose et spiritualisation du matériel

Ainsi, les quatre plaques du chancel d'Aquilée, grâce à un décor soutenu par un système complexe de liaisons (nœuds, entrelacs, imbrication, superposition) entre différents éléments appartenant à une même structure, offrent une vision de l'ordre divin à partir de jeux d'échelles entre micro et macrostructure. Ces multiples niveaux d'enchâssement soulignent la structure du cosmos présentée, par exemple sur la plaque nº 4 (fig. 5), comme « un objet fractal », pour reprendre les termes de P. Descola[34], un univers hiérarchisé, polarisé par et autour du Christ. Sur les plaques nº 3 et 4 (fig. 4-5), l'Arbre-Fontaine naît d'un carré, franchissant les limites des formes géométriques pour apporter un espoir de salut aux quatre coins de l'univers. Les sacrements du baptême et de l'eucharistie dispensés par l'Église permettent le rapprochement avec Dieu et doivent guider les hommes sur le chemin du salut. Dans cet univers cohérent, la matière est dynamique, mais canalisée, elle se forme, se transforme, se conforme à la volonté de Dieu, révélant par là même des liens étroits tissés entre végétal, minéral, animal et ornemental. La frontière entre centre et périphérie, entre support et décor, entre animaux connus et imaginaires est repoussée pour donner à voir la cohérence et l'harmonie de la Création. Des échos visuels basés sur la répétition des mêmes créatures, du schéma des entrelacs ou bien encore d'attributs aviformes au sein d'une plaque unifient la composition, mais tout en faisant valoir des variations pour rythmer le décor. La frontière entre intériorité et extériorité est franchie par la présence de marques sur le corps de toutes les créatures animales qui laissent entrevoir les structures internes pour mieux dévoiler leur appartenance à un ordre général.

Ainsi, la créature aquatique dédoublée sur la plaque sculptée d'Aquilée est une chimère au sens où elle présente un *corpus* viable, un assemblage d'attributs de diverses créatures qui constituent les parties d'un tout, celui de la Création et du cosmos régi par l'ordre divin. À son échelle, cette créature montre son appartenance à une métastructure et rend compte de la cohérence des liaisons entre des composantes corporelles hétérogènes, des liens entre les créatures ainsi qu'entre celles-ci et le Créateur, le tout au sein d'un système de pensée analogiste[35]. Réunis autour de

30. Epître 3, 18-19, repris et commenté dans Irénée de Lyon, V, 17, 4.

31. Descola 2021, p. 214-215.

32. Tschipke 2003, p. 79.

33. Il est possible que le griffon, en tant que figure de médiation entre terrestre et céleste, fasse également référence à la double nature du Christ qui trouverait une résonnance particulière dans les discussions théologiques des communautés chrétiennes de confession arienne auxquelles les Lombards ont longtemps adhéré.

34. Descola 2010, p. 180.

35. Sur l'ontologie analogiste, voir Descola 2005, p. 351-401 et 2021, p. 332.

l'Arbre-Fontaine de Vie, les deux *kētos* christianisés marquent un point d'intersection entre terrestre, céleste et aquatique, participant à apporter un espoir de salut au fidèle qui doit s'en remettre à l'Église corps et âme pour se rapprocher de Dieu, pour enclencher le processus de spiritualisation du charnel par les sacrements.

Bibliographie

Sources anciennes

Augustin, *La Cité de Dieu, Livres XVIII à XXII*, trad. L. Moreau, et éd. J.-C. Eslin, Paris, Éd. du Seuil, 1994.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique III. Livres VIII-X et les martyrs en Palestine*, éd. et trad. G. Bardy, Paris, Éd. du Cerf, 1958.

Physiologos. Le bestiaire des bestiaires, éd. et trad. A. Zucker, Éd. Jérôme Million, Grenoble, 2004.

Travaux

Albrile E. 2014, « Chimere. Trimorfismi gnostico-iranici nell'arte romanica », *Studi sull'Oriente Cristiano* 18/2, p. 113-142 http://www.asfer.it/pdf/albrile2015_simurg.pdf [consulté en juin 2023].

Charbonneau-Lassay L. 2006, *Le Bestiaire du Christ. La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ : mille cent cinquante-sept figures gravées sur bois par l'auteur*, Paris.

Compareti M. 2006, « The So-called Senmurv in Iranian Art: A Reconsideration of an Old Theory », dans P.G. Borbone, A. Mengozzi et M. Tosco (éd.), *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali i onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden, p. 185-200.

Creissen T. 2002, *Les clôtures de chœur dans les églises d'Italie, d'Istrie et de Dalmatie au cours de la période romane*, thèse de doctorat, Université Paris 10 (inédit).

Creissen T. 2009, *Dictionnaire d'Histoire de l'Art du Moyen Âge occidental*, *s.v.* « Barrière de chœur », Paris, p. 256-257.

Curatola G. 1978, « Il "vishap" di Aght'amar: nota sulla diffusione occidentale di un motivo iconografico », *Oriente Moderno* 58/7-8, p. 285-302, DOI : https://doi.org/10.1163/22138617-0580708003 [accès restreint, consulté en juin 2023].

Dalla Barba Brusin D. et Lorenzoni G. 1968, *L'arte del Patriarcato di Aquileia dal secolo IX al secolo XIII*, Padoue.

De Francovich G. 1961, « Osservazioni sull'altare di Ratchis e Cividale e sui rapporti tra Occidente ed Oriente nei secoli VII e VIII d.C. », dans V. Martinelli et F. Aliberti Gaudioso (éd.), *Scritti di Storia dell'arte in onore di Mario Salmi. Vol.* 1, Rome, p. 173-236.

Demès R. 2017, *Autour du paon et du phénix. Étude d'une iconographie cultuelle et funéraire autour du Bassin méditerranéen (IVe-XIIe siècle)*, thèse de doctorat, Université de Bourgogne (inédit). https://theses.hal.science/tel-01761773

Demès R. 2018, « Autour du paon et du phénix. Étude d'une iconographie cultuelle et funéraire autour du Bassin méditerranéen (IVe-XIIe siècle). Thèse de doctorat en histoire de l'art médiéval, sous la direction de Daniel Russo, université de Bourgogne Franche-Comté, soutenue le 18 novembre 2017 », *Bulletin du centre d'études médiévales* 22/2, DOI : https://dx.doi.org/10.4000/cem.15911.

Descola P. 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, URL : https://www.cairn.info/par-dela-nature-et-culture--9782070465873.htm [consulté en juin 2023].

Descola P. 2010 (éd.), *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*, cat. exp. (Paris, Musée du Quai Branly, 16 février 2010 – 11 juillet 2011), Paris.

Descola P. 2021, *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*, Paris.

Durliat M. 1985, *Des barbares à l'An Mil*, Paris.

Gaberscek C. 1971, « L'eredità sassanide in Friuli », *Memorie storiche forogiuliesi* 51, p. 18-37.

Gaberscek C. 1976a, « Riflessi sassanidi nella scultura altomedievale dell'Alto Adriatico », dans *Aquileia e l'Oriente Mediterraneo*, *Antichità Altoadriatiche* 12, p. 491-509.

Gaberscek C. 1976b, « La scultura altomedievale in Friuli e nelle regioni alpine », *Antichità Altoadriatiche* 9, p. 467-486.Garreau-Forrest S. et Khalil Badawi A. 2014, « La cathédrale de Paulin de Tyr décrite par Eusèbe de Césarée : mythe ou réalité ? », *Antiquité Tardive* 22, p. 111-123.

Grabar A. 1971, « Le rayonnement de l'art sassanide dans le monde chrétien », dans *La Persia nel Medioevo. Atti del Convegno internazionale sul tema (Roma, 31 marzo – 5 aprile 1970)*, Rome, p. 679-707.

Jurkovic M. 2015, « Un raro motivo iconografico sulla scultura altomedievale – I *senmurv* di Arbe e Neviđane », dans M. Jurkovic et M. Predrag (éd.), *Scripta in honorem Igor Fisković. Zbornik povodom sedamdesetog rođendana*, Dissertationes et Monographiae 7, Zagreb, p. 43-51, DOI : http://dx.doi.org/10.17234/9789531755887.5.

Leclercq-Marx J. 2017, « Une page d'histoire naturelle peu connue : les contreparties marines d'animaux terrestres dans la littérature didactique et encyclopédique », dans G. Huber-Rebenich, C. Rohr et M. Stolz (éd.), *Wasser in der Mittelalterlichen Kultur. Gebrauch – Wahrnemung – Symbolik*, Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 4, Berlin, p. 508-520, DOI : https://doi.org/10.1515/9783110437430-039 [accès restreint, consulté en juin 2023].

Leclercq-Marx J. 2022, « Un poisson volant polymorphe. La *serra* dans le *Physiologus* grec et latin, les bestiaires et quelques encyclopédies (ixe-xve s.). Le texte et l'image », *RursuSpicae* 4, DOI : https://doi.org/10.4000/rursuspicae.2597.

Mathews T. 1962, « An Early Roman Chancel Arrangement and its Liturgical Functions », *Rivista di Archeologia Cristiana* 38, p. 73-95.

Michel A. 2021, « Les chancels du Levant protobyzantin (ive-viiie siècles) : implantations et typologies » dans A. Adrian (éd.), *Le chancel de Saint-Pierre-aux-Nonnains. Actes du colloque international*, p. 102-119, URL : https://shs.hal.science/halshs-02397622.

Panazza G. 1954, « Lapidi e sculture paleocristiane e preromaniche in Pavia », *in* Arslan E. (éd.), *Arte del primo millennio. Atti del IIo convegno per lo studio dell'arte dell'alto medio evo tenuto presso l'Università di Pavia nel settembre 1950*, Turin, p. 211-292.

Piva P. 2017, « La scultura di età ottoniana e protosalica nella cattedrale di Aquileia », dans L.C. Schiavi, S. Caldano et F. Gemelli (éd.), *La lezione gentile. Scritti di storia dell'arte per Anna Maria Segagni Malacart*, Milan, p. 191-206.

Riccioni S. 2015, « La rappresentazione della natura tra ornamento e narrazione. Il bestiario di Roma tra i secoli xi e xii », dans A.C. Quintavalle (éd.), *Medioevo. Natura e Figura. Atti del Convegno internazionale di studi, Parma, 20-25 settembre 2011*, Milan, p. 335-346.

Riccioni S. 2016, « Dal *kētos* al *sēnmurv*? Mutazioni iconografiche e transizioni simboliche del kētos dall'Antichità al Medioevo (secolo xiii) », *Hortus Artium Medievalium* 22, p. 130-144, DOI : https://doi.org/10.1484/J.HAM.5.111337 [accès restreint, consulté en juin 2023].

Ruggieri V. 2008, « La barriera presbiterale e il templon bizantino : ambivalenze semantiche fra liturgia, architettura e scultura », *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantina e Slavi. Serie seconda* 10, p. 29-58, pl. 1-6.

Siena L.et Piva P. 2001, « Scultura decorativa e arredo liturgico a Cividale e in Friuli tra viii e ix secolo », dans *Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (secc. vi-x). Atti del XIV Congresso internazionale di studi sull'Alto medioevo, Cividale del Friuli – Bottenicco di Moimacco, 24-29 settembre 1999*, Spolète, p. 493-593.

Lusuardi Siena S. et Piva P. 2002, « Da Pemmone a Paolino d'Aquileia: Appunti sull'arredo liturgico e la scultura in Friuli tra viii e ix sec. », *Hortus Artium Medievalium* 8, p. 295-323, DOI : https://doi.org/10.1484/J.HAM.2.305245.

Tavano S. 1971, « *Rilievi massenziani* inediti », *Aquileia Nostra* 42, p. 101-142

Tavano S. 1972, « Scultura paleocristiana e altomedioevale in Aquileia », *Arheološki Vestnik* 23, p. 234-256, URL : https://ojs.zrc-sazu.si/av/article/view/9892 [consulté en juin 2023].

Traineau-Durozoy A.-S. 2019, « Comment l'animal qui avale Jonas devient-il une baleine ? », *Reinardus* 31/1, p. 201-235, DOI : https://doi.org/10.1075/rein.00032.tra [accès restreint, consulté en juin 2023].

Tschipke T. 2003, *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité* (trad. P. Secrétan), Fribourg.

Vanderheyde C. 1994, « Réflexions sur l'iconographie du sémourve et sa diffusion dans l'art byzantin », *Revue des archéologues et historiens d'art de Louvain* 27, p. 35-40.

Vedovetto P. 2021, « Animali fantastici e dove trovarli: sculture e arredi liturgici ad Aquileia tra viii e xi secolo », dans Z. Murat et P. Vedovetto (éd.), *Il patriarcato di Aquileia. Identità, liturgia e arte (secoli v-xv)*, Rome, p. 143-170.

Voisenet J. 2000, *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du ve au xiie siècle*, Turnhout.

Volbach W.F. 1942, « Oriental Influences in the Animal Sculpture in Campania », *The Art Bulletin* 24/2, p. 172-180, DOI : https://doi.org/10.2307/3046817 [accès restreint, consulté en juin 2023].

Elephas religiosus

Variations grecques, romaines, païennes, juives et chrétiennes sur le thème de la religiosité animale

Elephas religiosus. *Greek, Roman, Pagan, Jewish and Christian variations on the theme of animal religiosity*

Gilles Courtieu

Maître de conférences, Université Jean Moulin Lyon 3, HiSoMA (UMR 5189)

DOI : 10.35562/frontieres.1616

Résumé. *Le statut de l'animal et son rapport à l'homme ont animé les débats dans l'Antiquité païenne, juive, chrétienne. Contre l'opinion générale, certains penseurs sont allés jusqu'à attribuer à des bêtes des attitudes faites de religiosité, pour les plus rationnelles d'entre elles. C'est ainsi qu'on a suspecté l'éléphant de se livrer à des rituels, de prophétiser, de respecter les serments, depuis un récit rédigé par le roi Juba II et repris d'abord par Pline l'Ancien : ces tentatives d'adaptation anthropomorphique sont autant de moyens d'observer comment les humains imaginaient la composition d'une religiosité qui serait originelle, avant de penser le religieux.*

Abstract. *The status of animals and their relationship to humans was much debated in pagan, Jewish, and Christian antiquity. Against the prevailing consensus, some authors went so far as to acribe religious behaviour to certain animals, selecting the most rational among them. According to a story written by King Juba II and later taken up by Pliny the Elder, elephants, for instance, were suspected to perform rituals, prophecy and oaths. Overall, these anthropomorphic representations proved to be a means of observing how humans might have originally conceived religiosity–before thinking of religion itself.*

En ce début de XXIe siècle sont apparues nombre d'études explorant le champ de la religiosité supposée des animaux, avec les singes pour objet privilégié d'observation. Ces études sont autant de tentatives qui visent à répondre par de nouvelles méthodes à des interrogations anciennes touchant à la fois au statut de l'animal vis-à-vis de l'être humain et à la quête permanente des formes de religiosité qui seraient les plus anciennes et extrahumaines[1]. En témoigne Montaigne qui, au début de l'Époque moderne, reprend avec quelque embarras et une certaine audace l'exemple animalier dont il va être question : « les elephans ont quelque participation de religion […] de leur propre inclination, sans instruction et sans precepte[2] ».

L'opinion commune et son exception

Les animaux depuis longtemps ont été les objets d'un débat plus fiévreux qu'il n'y paraît, surtout dans leur rapport de proximité avec l'homme, rapport d'infériorité en règle générale ou de supériorité par merveilleuse exception, que ce soit par l'intelligence ou la morale. Dans leurs débats et traités, les penseurs se sont attachés à rendre compte à leur public des qualités les plus manifestes des représentants du règne animal, de leurs mérites éclatants et réjouissants, parfois dans le but de dénigrer leurs congénères hominidés. L'opinion publique était elle aussi sensible à la question, par sensibilité ou sensiblerie.

Or il a subsisté une limite à ne – presque – pas franchir, imprécise et mobile, qu'avaient établie les impérieuses constatations d'Aristote, lui-même concédant des capacités de réflexion (*phronèsis*)[3] à certains animaux. Il instaure les restrictions suivantes :

> Parmi les animaux, l'homme est le seul [qui soit] délibérant [*bouleutikos*]. Beaucoup ont en commun la mémoire et l'apprentissage, mais aucun autre sauf l'humain [n'est capable] de [se ?] remémorer[4]. […]
> Parmi les autres des animaux, il n'y a aucun discernement [*dianoia*][5].

Pour résumer le sentiment général, il leur manquera toujours quelque chose. En effet, le projet est d'approcher le meilleur animal de l'humain, mais surtout pas de les confondre véritablement, ce qui reviendrait à rabaisser ainsi sérieusement le rang du second, d'inverser une hiérarchie essentielle, indispensable, ne serait-ce que pour légitimer l'alimentation carnée[6]… Une borne durable a ainsi été fixée et si une capacité ultime de raisonnement est déniée à la créature non-humaine, son rapport potentiel au divin, qui supposait une maîtrise entière du *logos*, en serait d'autant plus inconcevable. Cicéron se fait le sceau de cette opinion classique : l'humain seul peut être religieux[7] ou divin d'une manière ou d'une autre[8], et ceci avant même que ne se pose la question du Salut, qui va endurcir encore les positions.

Et pourtant un récit isolé va permettre de franchir cette limite et de contredire l'opinion générale[9]. Il se fonde sur un seul témoignage transformé par la suite en tradition pérenne qui propose d'accorder à un animal l'initiative autonome d'actions supposées rituelles (collectives, répétées, normées, motivées, etc.). L'éloge ne concerne qu'une seule espèce, et non des moindres en taille[10] et en réputation puisqu'il s'agit de l'éléphant. L'exemple choisi entraîne l'exposition des dispositions morales, sociales et intellectuelles qu'on lui attribue, toujours à son avantage, quand on le rapproche toujours un peu plus de l'humain le plus vertueux en tout. Des commentateurs du même épisode ont profité de cette notice primordiale pour recenser les éléments de son comportement, et ont conclu qu'il faisait preuve d'une sorte de religiosité (« quelque participation »), qui par ailleurs reprenait toutes les formes déjà attestées des rituels humains. Cette unique tradition va permettre aux penseurs de la période impériale s'échapper pour une fois aux emprises aristotélicienne et stoïciennes régentant le statut

1. Parmi une abondante littérature, Stich 1979 ; Moussaieff Masson-Mc Carthy 1997, p. 289-291, chapitre « Âme et religion »
2. *Les Essais*, II, p. 12 ; les deux derniers points sont absents de Pline et ils poussent à croire qu'il complétait par une autre source, sans doute une traduction latine d'un des traités naturalistes de Plutarque, auteur qu'il cite tant (éd. P. Villey, V.L. Saulnier, Paris, 1965).
3. Sur la complexité de la position d'Aristote, Labarrière 2005, chap. V ; pour le vocabulaire, Horky 2017, p. 108-109.
4. Aristote, *Histoire des animaux*, I, 1, 26, 488b (traductions personnelles ici et pour la suite de l'article ; sans vouloir rentrer dans l'analyse passionnante de cette argumentation (voir Fontenay 1998, p. 90), il suffit d'observer qu'elle instaure une supériorité absolue et irrémédiable à l'humain. Le verbe ἀνμιμνήσκομαι serait à analyser en particulier.
5. Aristote, *Parties des animaux*, 642a.
6. Comme s'il amassait les critères comme autant d'obstacles visant à séparer les deux types, voirAristote, *Ethique à Nicomaque*, VII, 6, 1149b et *Sur l'âme*, III, 3, 428a, voir Steiner 2005, p. 62.
7. Cicéron, *De Legibus*, I, 8, entre autres : « De même, parmi tant d'espèces, il n'y a aucun animal, sinon l'humain, qui aurait quelque notion de la divinité. »
8. Renehan 1981, p. 251 ; Aristote, *Parties des animaux*, 686a : « il est le seul des animaux selon sa nature, dont l'existence soit divine ».
9. Newmyer 2003, p. 115 : « [the] less familiar and highly controversial side of the ancient claim that man alone of animals has a religious dimension » ; quant au rapport de force entre les deux camps, de ceux qui reconnaissent une religiosité animale, d'une conscience du divin, et ceux qui la refusent, la situation est très disproportionnée, on l'aura deviné, en faveur des seconds. Voir Sorabji 1993, p. 90, qui a sans doute tendance à exagérer l'ampleur même du nombre des partisans de la première thèse.
10. Sur le placement en tête de cet animal du fait de sa taille, voir Bodson 1997, p. 331 et Naas 2002, p. 199.

de l'animal. Suivons la tradition depuis sa genèse, ses évolutions sur des siècles et la manière dont différentes doctrines ont pris position à son sujet.

Juba II, l'origine d'une tradition

L'auteur primordial, le roi Juba de Maurétanie, faisait autorité en matière de science naturelle durant le très Haut-Empire. Son apport documentaire sur les éléphants est massif[11] ; il répond à la curiosité insatiable du public de ses contemporains à ce sujet. Il est chercheur, dont le sérieux est reconnu, un roi *historikôtatos*, « le plus chercheur » de tous[12], *rex literatissimus*[13] « roi le plus littéraire », auteur d'un recueil de *Libyka* assez vaste pour contenir ces informations précises[14].

Son nom est mentionné en tête de liste parmi les autorités étrangères – à Rome – dans le livre VIII[15], et il est cité plus loin en détail, ce qui ne laisse aucun doute au sujet de son *authorship*[16]. De plus, sa région d'origine le prédispose à connaître l'éléphant plus que toute autre espèce : son royaume est en contact avec le reste de l'Afrique[17], sans compter qu'il aurait séjourné en Égypte et en Arabie, à en croire les éléments connus de sa biographie. Il produit cette littérature dans une époque qui voit une mise en scène sociale et politique de l'éléphant, jusqu'à l'outrance, que ce soit par Pompée, et son quadrige de pachydermes, ou César, ses cortèges et son monnayage : la bête règne déjà en emblème ou spectacle. Ensuite, son propre royaume est une zone de chasse et un point de transit pour l'espèce africaine (*loxodonta africana*), plus impressionnante que celle asiatique, d'où l'engouement des Romains à son égard. Enfin, le peu que l'on sait de la religion en Maurétanie provient des rites décrits, et à leurs destinataires que sont les astres, en particulier la lune et le soleil[18], et bien sûr cette correspondance accentue le soupçon d'un anthropomorphisme à l'œuvre de la part des observateurs immédiats des phénomènes.

Il est hors de doute que son propos principal sur cette bête vise à persuader son public qu'elle possède des qualités morales, intellectuelles, affectives qui sont sans égales dans le règne animal, qui lui permettent de créer l'impression que des relations avec l'humanité peuvent s'établir puis s'institutionnaliser, se sacraliser sous forme de serments.

Puis viennent cette notice rituelle et les éléments qui la composent ; son contenu peut être représenté, en liste, chaque fait associé à la référence de sa source mentionnée par la suite[19] :

1. action spontanée des éléphants (Plutarque), avec précognition de l'apparition de l'astre (Dion Cassius) ;
2. au moment de la Nouvelle Lune (Pline l'Ancien, Élien, Solin), vénération des astres, par génuflexion (Pline l'Ancien, Dion Cassius, Solin) de la lune/du soleil (Pline l'Ancien) ;
3. purification dans l'eau de mer (Plutarque)/douce (Dion Cassius)/d'un fleuve (Pline l'Ancien) ;
4. salutation de la lune (Pline l'Ancien)/du soleil (Plutarque) levant (Élien, Solin)/des deux la suite (Solin) avec la trompe (Plutarque, Élien) ;
5. prière aux dieux (Pline l'Ancien, Plutarque) ;
6. arrachage de branches dans les bois (Élien) ;
7. en cas de maladie (Pline l'Ancien), jet d'herbes vers le ciel (Pline l'Ancien)/lever de branche vers la lune (Plutarque, Élien)/en révérence à la Terre (Pline l'Ancien) ;
8. serment demandé par les animaux aux trafiquants pour le départ vers Rome (Pline l'Ancien, Dion Cassius, Celse).

L'hypothèse la plus probable est que le roi a récupéré le témoignage de chasseurs, de trafiquants, de transporteurs de ces animaux[20], parmi lesquels la catégorie

11. Scullard 1974, p. 208-209.
12. Plutarque, *Vie de Sertorius*, 9 ; mieux vaut ne pas choisir le sens d'historien professionnel.
13. Roller 2003, p. 163 ; d'où l'usage spécifique du verbe ἱστορέω par Plutarque (*Œuvres morales*, p. X), et non le λέγεται habituel, pour qualifier son apport : ce n'est pas qu'une opinion exprimée, mais le fruit d'une recherche.
14. Wellmann 1892, p. 395.
15. Le pluriel *auctores* impliquerait la présence d'une autre source, à moins qu'il ne s'agisse d'un automatisme généralisateur : dans la liste, on remarque la présence de Magon, Heurgon 1976, p. 441-456.
16. Aly 1882, p. 3, se fait encore prudent : « Vielleicht Juba » (puisqu'il n'est pas nommément cité dans cette notice), comme en § 14-15, 35 et 24-25, 48. Il ajoute astucieusement que juste après, le § 3 apporte une preuve supplémentaire, quand il est fait mention d'un certain roi devant lequel les bêtes se prosternent.
17. Espérandieu 1996, pour la présence réelle de l'animal dans la région ; Coltelloni-Trannoy 1997, p. 169-171, pour sa place dans l'iconographie officielle.
18. Hérodote, *Histoires*, IV, 168-198 pour le témoignage littéraire le plus ancien ; Basset 1910, p. 302-304, sur le soleil, p. 304-305 sur la lune.
19. Par honnêteté, il vaut mieux « *reconstruiren* » (Wellmann 1892, p. 393), le témoignage de Juba II par une liste des thèmes reconnaissables plutôt que par la succession de phrases prélevées puis citées, et indiquer aussi les variations présentes.
20. Roller 2003, p. 207.

des conducteurs (*rectores*) est évoquée dans le texte. L'ensemble des informations recueillies est généralement cohérent, ce qui autorise une reconstitution de la structure de son témoignage, en dépit quelques variantes et incertitudes[21].

21. Passerini 1933 et Momigliano 1933.

Pline : le document principal

En tant que miroir, la description de l'*elephas religiosus* apprend de fait bien plus sur les anciennes conceptions de la *religio*, leurs permanences et leurs évolutions, sans qu'il s'y trouve une construction unitaire et organisée. Il est d'ailleurs à noter que si l'animal semble se comporter avec religiosité, dans ces récits il n'invente aucune forme qui lui serait propre, et se montre très classique et reconnaissable dans la manifestation de sa piété.

Le roi Juba II est assurément à l'origine de l'information, mais son texte originel n'est pas connu. En étant le premier en date à le récupérer pour le citer, Pline nous fournit dans son *Histoire naturelle* le document fondateur, dans cette encyclopédie ensuite largement répandue. Son propos est concentré, l'énoncé elliptique, comme souvent chez ce naturaliste qui compile des notes de ses secrétaires[22], mais la notice est tout de même installée en tout début du livre VIII, en majesté pourrait-on dire, comme le mérite cet animal. Pline y a placé d'entrée l'information la plus séduisante et déstabilisante à la fois :

22. Naas 2002, p. 117-135 sur la méthode.

23. Le verbe *adlego* a soit le sens pratique de « joindre » soit le sens abstrait de « déléguer ».

> L'éléphant est le plus grand et le plus proche des pensées [*sensus*] humaines. En fait, il est capable de comprendre les paroles de leur patrie, et [il est] capable d'obéissance aux ordres. Ils ont la mémoire des devoirs déclarés [et] les joies de l'amour et de la gloire, et même, qualités rares chez l'homme, l'honnêteté, la prudence, l'équité, [et] non seulement la *religio* envers les astres, mais en plus, la *veneratio* du soleil et de la lune.
> Des auteurs disent que dans les bois de Maurétanie, vers un certain fleuve, dont le nom est Amélos, à la lueur de la lune nouvelle, leurs troupeaux descendent de là, ils s'aspergent autour d'eux avec de l'eau, solennellement, se purifiant [*purifico*] ainsi. Et ayant ainsi salué [*saluto*] l'astre, ils rentrent dans les bois, en portant par devant leurs petits veaux [*sic*] fatigués.
> Ils ont aussi la compréhension [*intellectus*] d'une *religio* différente. On croit qu'avant de traverser la mer, ils ne montent dans les navires qu'invités par leur conducteur, après [leur] avoir fait serment de revenir.
> Ils sont vus abattus par l'épuisement, et les maladies infestent ces masses, jetant des herbes vers le ciel, par l'arrière, comme si [c'était] pour en appeler[23] le Sol [*Tellus*] par des prières [*prex, -ces*][24].

24. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, VIII, 1-3 : « *Maximum est elephans proximumque humanis sensibus, quippe intellectus illis sermonis patrii et imperiorum obedientia, officiorum quae didicere memoria, amoris et gloriae voluptas, immo vero, quae etiam in homine rara, probitas, prudentia, aequitas, religio quoque siderum solisque ac lunae veneratio. auctores sunt in Mauretaniae saltibus ad quendam amnem, cui nomen est Amilo, nitescente luna nova greges eorum descendere ibique se purificantes sollemniter aqua circumspergi atque ita salutato sidere in silvas reverti vitulorum fatigatos prae se ferentes. alienae quoque religionis intellectu creduntur maria transituri non ante naves conscendere quam invitati rectoris iureiurando de reditu, visique sunt fessi aegritudine, quando et illas moles infestant morbi, herbas supini in caelum iacientes, veluti tellure precibus allegata* ».

Dans la lignée des jugements d'Aristote, l'éléphant est d'abord perçu par sa taille et ses capacités de raisonnement (*phronèsis*), dont les exemples se succèdent jusqu'à concurrencer ou imiter les qualités de l'humain, pour ce qui est de la morale, mais sans l'égaler[25]. Pline pourtant outrepasse le Stagirite : le Romain rompt avec la tradition grecque, alors qu'ailleurs, à propos du pachyderme, il manifeste son esprit critique devant tel ou tel prodige rapporté[26]. Le placement de cette séquence en tête du livre[27] traduit à n'en pas douter une volonté de publicité, de mise en valeur – jusqu'à la provocation ? – et de la part de l'auteur, l'affirmation d'une opinion personnelle, dont la dimension globale se dévoile à la fin. Et cette rupture intervient quand il entend conférer à l'animal une *religio*.

25. Beagon 1992, p. 139.

26. Voir Naas 2002, p. 155 et 167 sur la capacité d'écrire et de parler.

27. Voir Bodson 1997, p. 335 : ce n'est pas seulement la taille de la bête qui justifie cette mise en place.

Certes, le mot *religio* ne désigne pas le système religieux global tel qu'on l'entend généralement, puisqu'il s'agit en latin d'une attitude particulière, distincte par la forme et le sens du comportement normal, et qui implique la relation à l'égard des divinités[28]. Il n'en reste pas moins que le seuil est franchi, par la présentation d'une attitude en relation avec une finalité qui n'est pas pratique, en l'espèce, par le

28. Cicéron, *De Natura Deorum*, I, 2 et 42 ; sur la définition de la *religio*, voir Scheid 1998, p. 20-23.

rapport aux astres, qui semble l'objet de leur ferveur, et dont l'éloignement attribue un caractère d'abstraction. Ceci étant dit, la mention de *religio* est suivie de celle plus spécifique, restreinte sans doute (distincte donc quelque part), de *veneratio*, envers des éléments qui sont aussi plus précis, le soleil et la lune (ce qui permet d'écarter le concept plus commun, global – et plus romain ? – de *pietas*). Il existe donc dans l'esprit du naturaliste une distinction entre les deux, qui pourrait être celle entre la mentalité et l'action, par exemple. Suit le rapport spécifique de Juba, divisé en trois énoncés, que le naturaliste reprend donc à son compte :

1. Le premier tableau implique la nouvelle lune (*luna nova*), la *noumènia* des Grecs, un repère universellement observé, et dont l'existence serait ressentie (dans d'autres textes, elle est pressentie). L'action collective des éléphants consiste en un geste communément observé, l'aspersion circulaire qui par anthropomorphisation devient purification. La finalité de l'action est simplement un salut vers la lune, dont les autres témoignages indiqueront que c'est la trompe qui l'effectue.
2. Le deuxième est introduit d'une phrase qui résonne fort au point d'être introduite par l'expression d'une mise à distance de l'information (credo)[29]. L'éléphant comprend (intellego) la religio d'autrui. Le verbe implique une activité intellectuelle, une phronèsis, de la même façon que l'animal comprend un ordre. En revanche, l'évocation de religio dans ce nouveau contexte amène à considérer que le concept dépasse la simple attitude, tend vers le collectif et le culturel, par le mécanisme du contact avec l'altérité. L'exemple donné concerne le serment, quand l'animal comprend le système de valeur et la technique employée par celui qui le monte, quand donc il exige de ce dernier une parole sacrée pour garantir son retour, ce qui équivaut à un parjure, bien entendu, et l'humain ne se distingue pas dans l'affaire par sa probité. Ce serait une erreur d'imaginer un quelconque relativisme, ou la prise en compte d'une altérité de la part de l'éléphant, au niveau du récit, mais c'est plutôt la constatation d'une technique reconnue par lui, dans le but d'améliorer son propre sort par la mise en place d'une garantie : une ruse animale, une astuce en somme, et qui sera un échec.
3. Le troisième prend soin de distinguer la description de l'interprétation, dans le cas des animaux malades : le geste est celui de « jeter de l'herbe par l'arrière, plutôt que couché sur le dos[30] ». Le point étrange est la comparaison introduite par veluti[31] : la puissance honorée est alors la Terre, le Sol sous l'appellation de Tellus plus précisément, qui n'était pas évoqué auparavant, et par des prières, là aussi de l'ordre de l'apparence.

En peu de mots, Pline a beaucoup dit, ou beaucoup fait dire en transmettant le témoignage de Juba. La suite prouve que la nouvelle qu'il propage du comportement religieux des éléphants a réussi à agiter les consciences, dans un monde romain d'expression grecque et latine et par des détours juifs et chrétiens.

29. Beagon 1992, p. 139 : « He is impressed that the elephant respects an 'alien' religion, that of man in which oaths are sacred. A qualification is present: 'they are believed', to do this. »

30. Trad. de A. Ernoult (1952), ce qui est confirmé par la direction vers le haut, au ciel : cela correspond au balancement de la trompe sur les flancs, attitude commune destinée à écarter les parasites.

31. Comparaison qui pose une distance, un retrait du rédacteur dans la description : voir Bodson 1997, p. 336.

Le développement d'une tradition

Juba II, relayé par Pline, a fourni les bases d'un débat fourni, tour à tour polémique et fantaisiste. À en juger par le nombre des témoignages, le sujet a passionné. En voici les jalons et les variations.

Alexandros et son oncle

Personne ne connaît cet Alexandros : il n'est qu'un parent (fictif ?) du prolifique Philon d'Alexandrie, et par l'évocation de cette figure centrale dans ce débat, au tournant du millénaire, on aborde une autre culture, une autre tradition, celle du

judaïsme, bien qu'elle soit ici très imprégnée d'hellénisme. Le théologien traite la question du statut de l'animal dans le traité *Alexander* (sous forme dialoguée), dont l'autre titre latin est plus explicite (*De Animalibus*), et dont le contexte illustre à quel point la question du traitement des bêtes passionnait l'opinion : un discours prononcé par son propre neveu devant un auditoire choisi. Cet Alexandros était un ami des bêtes, un militant déjà de la cause animale, et il dresse un catalogue d'exemples de comportements étonnants dont les bêtes sont capables, dans l'idée d'émouvoir ou de surprendre. L'éléphant s'y trouve forcément, et pour ce qui est du rapport au religieux, on observe que la manière de le représenter vise à l'écarter de ce domaine sensible : Alexandros (ou Philon qui reste l'auteur authentifiable) connaît pourtant les cas rapportés depuis Juba dans la littérature[32], mais il les ampute sciemment de l'impression qu'ils pratiquent un culte, de l'éventualité d'un rapport au divin. Une efficace rationalisation se met en place.

Ainsi la première scène décrite est celle de l'animal qui se prosterne, mais c'est en signe de soumission envers son seul maître ; s'il lève la trompe, c'est afin de saluer la foule des spectateurs ; si enfin il semble pris d'enthousiasme, c'est qu'il feint l'ivresse[33]. À chaque fois, la méthode consiste à laïciser en quelque sorte le comportement pour lui dénier d'emblée le rapport possible au divin ; de même ensuite, la simple prévoyance (*phronèsis*) a pour finalité la satisfaction immédiate, qui s'éloigne donc de la divination ou de la prophétie[34]. Ainsi, sans que cela soit ouvertement évoqué, il y a comme une précaution établie contre une tentation aux conséquences scandaleuses. Par ce biais néanmoins, Philon est contraint à chaque fois d'offrir à l'animal des capacités de réflexion et d'intention dans le rapport qu'il établit avec son environnement. Il est piégé par le sujet.

Au cours de sa rude réplique devant tant de naïvetés (§ 54 : « Ne te laisse pas égarer ! »), l'oncle Philon indique la voie à suivre pour longtemps, la voie judéo-chrétienne et stoïcienne à la fois, celle qui peut se résumer ainsi : la raison reste dans cette affaire la référence, et les humains qui vont avec, au centre de l'univers, tandis que les animaux n'y ont pas leur part, étant *aloga*, et ceci absolument. Mais que cela n'empêche pas de les respecter, et parfois d'être impressionné par leurs prouesses *animales*[35].

Plutarque

Ce qui est extraordinaire est d'abord le fait que l'extrait soit présent dans un traité très peu représentatif de la manière de l'auteur[36] : un dialogue dont le ton est provocant, primesautier, ironique, tout comme son opuscule voisin[37]. Il veut amuser pour convaincre. Au moins, lui cite nommément Juba (ne serait-ce que pour le décrédibiliser plus loin[38]), ce qui permet de confirmer une attribution qui était déjà assez évidente. L'intérêt supplémentaire est cette fois que l'on retrouve la langue grecque, celle de Juba dans ses œuvres, et qu'elle dit les choses autrement, sans la sèche concision du latin de Pline.

L'objectif de Plutarque, comme il l'avoue juste à la fin, est de faire taire ceux qui réfutent l'existence du *logos*[39] et de la réflexion (*synésis*) chez les animaux[40]. Sa thèse est audacieuse, et sa position excentrique[41] : c'est lui aussi un ami des bêtes et dès lors, les exemples abondent en un bestiaire foisonnant, en une série jubilatoire et dans le feu du débat, jusqu'à la reprise de celui de Juba :

> Juba dit […] il enquête [*historéô*] aussi [sur le fait] que les éléphants, sans avoir été éduqués, utilisent la prière [*eukhè*] envers les dieux ; ils se purifient [*hagnizô*] dans la mer, se prosternent à genoux [*proskynéô*] devant le soleil levant, par le lever de la trompe, comme d'une main[42].

On y retrouve les éléments connus, et d'autres qui sont nouveaux ou incohérents avec les témoignages précédents : ainsi, cela se passerait *adidaktôs*, sans apprentissage,

32. Philon d'Alexandrie, *Alexander*, p. 73, § 118, n. 1.
33. Philon d'Alexandrie, *Alexander*, § 27.
34. Philon d'Alexandrie, *Alexander*, § 27, § 34.
35. Présentation détaillée dans Fontenay 1998, p. 189-192 : « L'oncle juif et son neveu grec ».
36. Πότερα τῶν ζῴων φρονιμωτέρα, τὰ χερσαῖα ἢ τὰ ἔνυδρα : « Lesquels des animaux sont les plus intelligents, ceux terrestres, ou ceux dans l'eau ? » pour garder son titre grec ; pour les traités zoologiques, voir l'ample présentation de Becchi 1993 ; voir Newmyer 1999 et 2006 pour le contexte et les enjeux moraux.
37. Ainsi que le souligne Bouffartigue, p. VII : « œuvre pleine d'agrément, intelligente et légère ».
38. Plutarque, *Œuvres morales*, 977d : de toute évidence, Juba (ou une source intermédiaire inconnue) est son informateur ; voir Scullard 1974, p. 218.
39. Il lutte contre ceux « refusant aux animaux la raison et l'intelligence » (985c) ; car si l'animal avait été jugé digne du *logos* (et il ne l'est pas), alors il aurait pu selon l'opinion commune (depuis Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 275) bénéficier de la justice et de sa protection ; sur cette question qui agite longtemps la pensée occidentale, voir Steiner 2009-2010, p. 73-79.
40. Plutarque, *Œuvres morales*, 985c ; il vise à n'en pas douter les stoïciens (dont Cléanthe en 967e) ; voir Steiner 2009-2010, p. 73.
41. Steiner 2009-2010, p. 74.
42. Plutarque, *Œuvres morales*, 972b-c (traduction personnelle).

donc de leur propre initiative (voir Montaigne). Le point est essentiel, bien sûr, et n'avait pas été rapporté/imaginé avant, et cela fait que l'éléphant devient alors un créateur de religion, un être religieux à part entière. Il reste maintenant à observer les éléments du culte qui se déroulent à la suite ou séparément.

Cette fois, la purification se déroule après la prière, non plus dans l'eau douce du fleuve, mais dans celle de la mer ; la traduction littérale de *eukhè khrèstai* n'est quant à elle jamais satisfaisante, parce que cette formule est plutôt la transposition du latin *votis potiri*, ce qui peut se rendre plus simplement par « accomplir des vœux »[43].

Le geste principal est la génuflexion[44], qui est observée facilement, du fait notamment de l'anatomie remarquable de ses pattes[45], tandis que la partie active est encore la trompe. L'anthropomorphisme est clairement assumé, mais par le biais d'une comparaison avec la main[46] de l'orant[47]. La nouveauté est l'objet de leur attitude, qui est cette fois le soleil à l'aube. Cela ne contredit pas l'exposé précédent de leur panthéon astral, et comme on le verra, le culte nocturne peut par la force des choses s'associer à celui qui est diurne, dès qu'advient l'aube.

Plutarque, on l'a dit, défend une thèse sincère et populaire, il collectionne les observations prises de partout, exacerbe les opinions le long d'un dialogue polémique. Pourtant il ne possède que cet exemple qui confère un statut supérieur à l'éléphant comme être pieux et impliqué dans un rituel. Que cet auteur se soit plongé dans le débat, et, par une polémique réjouissante, indique par-dessus tout que le thème, nourri de multiples observations personnelles et affectives, agitait les consciences. À la lumière des conceptions générales de Plutarque, il est évident que ces apologies servent deux desseins : l'un, général, de renforcer par les exemples le niveau de capacité raisonnante de l'animal (ce qui lui donne une chance théorique d'égaler l'humain), l'autre, plus personnel, de propager le végétarisme, tel que présenté dans son traité *Peri Sarkophagia* (dans la lignée de Porphyre) et tout est bon pour cela, y compris la convocation d'éléphants dévots, par conséquent non comestibles.

43. Voir Liddell, Scott et Jones, *s.v.* εὐχή. Même si Juba cherche à écrire en grec, il reste assurément influencé par la langue latine. L'idée de mise en contact est ce qui convient le mieux, si l'on s'en tient au sens strictement grec de χράομαι. Ce latinisme nous vient donc de Numidie plus que de Béotie.

44. Les traductions souvent préfèrent un sens plus global et abstrait : vénérer, honorer…

45. Le mouvement, qu'il soit effectué par les pattes de devant ou de derrière, est très particulier : d'un côté aux niveaux des carpes (le « poignet ») et non le genou, et de l'autre, par une attitude d'apparence très humaine d'adoration, les deux genoux à terre, le reste du corps relevé. Aristote, *Mouvement des animaux*, 712a décrit la spécificité de cet animal quant aux possibilités des articulations, et note qu'il la partage avec l'humain (mais son exposé reste obscur, puisqu'il s'appuie sur des schémas qui ont disparu).

46. Sur la trompe comme une main, par la forme, pour la fonction, Aristote, *Histoire des animaux*, I, 9, 10.

47. L'acte est déjà reconnu par l'école d'Aristote, voir Pseudo-Aristote, *De Mundo*, VI, 9 ; Aubriot-Sévin 1992, p. 127-128, n. 7.

Celse

Dans sa polémique contre les chrétiens, le philosophe a mobilisé des exemples tirés du monde animal, puisqu'il concentre ses attaques contre l'idée de l'anthropocentrisme : ce sont le lion, l'aigle, le dauphin, pour ne reprendre qu'un extrait fameux[48], mais aussi les fourmis, les vautours, les grues. Les éléphants ne sont pas oubliés, et leur évocation se fait à travers l'institution du serment (*horkos*, ainsi ou sous des formes verbales). Il reste une possibilité selon laquelle en plus du spectacle commun et du *topos* littéraire de la fidélité des animaux familiers envers le maître, Celse ait puisé dans l'exemple précis transmis par Pline, l'éléphant représentant un cas tout de même hors norme d'espèce domestiquée.

48. Les fragments utiles du *Discours véritable* de Celse sont disponibles de manière commode dans Lanata 1997, p. 324-325.

> Il n'y a rien qui ne soit plus respectueux des serments que les éléphants, ni rien qui soit plus fidèle/pieux [*pistotéros*] à l'égard des choses divines [*ta théia*], cela semble du fait qu'ils en ont la connaissance [*gnôsin ekhô*][49].

49. Origène, *Contre Celse*, IV, 88 (traduction personnelle).

La fidélité envers le divin n'est fondée sur aucun fait sinon le respect des serments, la voie vers la piété. Le syllogisme basique à reconstituer est le suivant : l'animal respecte les serments[50], les serments s'appuient sur le divin à respecter, donc l'éléphant a la connaissance du divin. Autrement dit, ils ont conscience de la sacralité de l'institution qui devient une garantie par l'appel nécessaire aux dieux, témoins et gardiens des paroles. Ainsi, il semble que l'élément passif de l'accord, l'animal, a la connaissance de l'existence et de la puissance du divin, avec une forme verbale périphrastique, insistante, plus particulière qu'un simple *gignôskô*, « savoir » ; la *gnôsis* place l'éléphant à part.

50. Voir l'édition de Chadwick : Origène, *Contre Celse*, IV, 261, n. 1.

Origène

Ce théologien chrétien pour le moins rigoureux, à qui l'on doit de connaître la pensée de son adversaire Celse, puisqu'il le cite afin de le dénoncer, ne répond pas dans la nuance : pour lui, selon une conception remontant au judaïsme, et théorisée par Philon[51], cette proximité animal/humain est illusoire, impossible, et elle constitue même un angle d'attaque de plus à l'encontre de sa cible, quand justement elle évoque ces éléphants tant vantés.

> Moi j'ai vu beaucoup de faits merveilleux qui ont été recherchés à propos de la nature de l'animal et de sa domestication. Mais je n'ai pas vu qu'on avait trouvé quoi que ce soit à propos des serments de l'éléphant. S'il désigne de cette façon la relation à l'égard des humains quand ils sont devenus apprivoisés, à la manière d'une convention dont on doit respecter les clauses, cela n'est pas vrai[52].

L'essentiel de sa méthode consiste à protester dans ce cas de son ignorance des cas évoqués et sinon, tout comme Philon, de laïciser le comportement de l'animal, en considérant plus loin que les manifestations de fidélité ne prouvent que la dépendance envers un maître humain. Origène, dans cette affaire, pressent un danger, une menace pour sa conception, parce que par le respect du serment, par la reconnaissance d'une abstraction, l'idée d'une connaissance de la divinité semble apparente, possible…

Il n'est guère surprenant après cela que le *Physiologus*, bestiaire chrétien à la datation incertaine (II-IV[e] siècle ?), se contente d'une description stricte du pachyderme, associée tout de même au couple primordial des humains, sans rien dire de plus. Ces êtres ont des qualités, y compris de l'ordre de la réflexion[53], mais rien ne peut en faire des êtres proprement religieux, et ce jugement perdure jusqu'à nos jours[54].

Élien

Ce collectionneur de récits divers et divertissants a rassemblé les résultats de recherches zoologiques, souvent sans mention de l'auteur. Son but n'était pas tant la science que le loisir de ses lecteurs, pour lesquels il enregistre sans esprit critique les anecdotes, avec pour but ultime une critique de l'humain cette fois, déficient en comparaison des autres *zôa*[55]. L'éléphant y occupe une large part[56]. La comparaison avec l'extrait du traité de Plutarque aboutit à constater une similitude évidente, et le recours à une même source, Juba, directement ou non[57] :

> J'ai appris que lorsque la nouvelle lune était en train de se lever, les éléphants, selon une intuition [*ennoia*] naturelle et inexpliquée arrachent de la forêt où ils se nourrissaient des branches récemment poussées, les soulèvent en l'air, et regardent en haut vers la déesse, agitant lentement les branches, telles le rameau d'olivier d'un suppliant, à l'intention de cette déesse, pour que la déesse soit aimable et bienveillante à leur égard[58].

> Les éléphants s'agenouillent vers le soleil levant en levant la trompe directement en face de la lueur, comme des mains, et par là, ils sont aimés des dieux. Les éléphants s'agenouillent donc face aux dieux. Les humains de leur côté ne sont pas sûrs de savoir s'il y a des dieux et s'ils existent, s'ils pensent à nous[59].

Cette fois, les gestes supposément rituels sont décrits dans le détail, et aussitôt intervient la comparaison anthropomorphe, mais au travers de l'objet manipulé, la branche. Élien imaginant que l'animal veut créer une relation contractuelle, ce qui est confirmé ensuite. Sans qu'il soit possible de démontrer quelque lien de représentation avec ceci, la préhension par la trompe d'une branche a paru remarquable aux

51. Gilhus 2006, p. 42-44.
52. Origène, *Contre Celse*, IV, 98.
53. C'est la thèse développée par Lactance, qui reconnaît la raison animale, mais l'humain se distingue par une dimension supérieure et exclusive, la connaissance du divin (surtout *Institutions Divines*, III, 10) ; voir Sorabji 1993, p. 90, n. 91.
54. Newmyer 2003, p. 118, en reprenant Lactance.
55. Newmyer 2003, p. 122.
56. Wellmann 1892, p. 389.
57. Wellmann 1892, p. 395 ; Newmyer 2003, p. 124 ; sur les possibilités de relation entre les deux, voir l'édition de Jean Bouffartigue, p. XXXVI, XLVI et n. 42.
58. *Histoire des animaux*, IV, 10.
59. *Histoire des animaux*, VII, 44.



Figure 1. Bronze de Bocchus Ier
Londres, British Museum,
no inv. G1874,0715.493

Maurétaniens jusqu'à figurer sur le revers d'une monnaie de leur roi Bocchus (fig. 1), ayant régné de 110 à 80 av. n.è.[60]

Le second extrait ne fait que renforcer le premier. L'acte de vénération est exprimé par le verbe *proskynéô*, deux fois, pour indiquer encore que les animaux se mettent à genoux. Le rapport à l'homme est bien entendu encore accentué par la comparaison classique de la trompe avec la main. Des gestes donc, et il ne leur manque que la parole…

Enfin, pour ce qui est des conceptions générales, ce naturaliste assez peu systématique évoque en tant qu'objet de vénération la lune d'abord, puis le soleil, et enfin en extrapolation injustifiée, les dieux dans leur ensemble. La relation qui s'établit est considérée ici comme un échange, la manifestation d'une *philia*. C'est qu'Élien veut développer une argumentation manifeste, là plus qu'ailleurs, et qui aboutit à l'humain en dernier ressort : ce dernier perd sa religiosité et le fait est rendu plus visible encore par le cas des animaux qui persistent dans la piété. Son état d'esprit et son œuvre doivent mieux se comprendre dans leur période de production, période de crise religieuse, au tournant des IIe et IIIe siècles de n.è.

60. Mazard 1955, p. 68, nº 119 ; voir aussi n. 88.

Oppien d'Apamée

Cet auteur mineur d'un poème sur la chasse daté d'environ 215 propose un éloge de l'éléphant qui sort de l'ordinaire. Il s'appuie sur un nouveau type d'argumentation, mettant en avant les capacités des bêtes à connaître l'avenir et l'inconnu, ce dont les humains seraient incapables. Il s'appuie sur le recours à l'interprétation du comportement zoologique comme matière à signes, notamment par l'observation du vol des oiseaux[61]. S'ils permettent de savoir l'inconnaissable, c'est donc qu'ils sont des instruments de la volonté divine, et qu'ils en sont conscients : l'amalgame est patent.

Or cette capacité divinatoire change de nature dans la notice d'Oppien. Elle n'est plus productrice de signes disponibles et à interpréter par les humains, et par une technique. Elle est maintenant réflexive, elle acquiert une dimension prophétique pour l'animal lui-même, dans la conscience qu'il aurait de lui, de sa condition, de son destin, ce qui ne serait pas que le fait de l'éléphant[62].

> L'opinion est que les éléphants parlent les uns aux autres, exprimant par grognements la voix humaine par leur bouche. Mais la parole de ces bêtes n'est presque pas audible. Seuls les humains qui les dressent les entendent. Cette merveille que j'ai apprise est que les plus puissants des éléphants ont un cœur [*kèr*] divinatoire [*mantikos*] dans leur poitrine et qu'ils savent dans leur âme que la nécessité de leur sort est sur le point d'advenir. […] Mais même parmi les bêtes de cette tribu, [ils] composent des chants exprimant leur fin par la mort[63].

61. Voir surtout Cicéron, *De Divinatione*, I.

62. Lhermitte 2015, p. 407 sur les autres cas.

63. Oppien, *Cynegetica*, II, 540-550.

Il y a dans ce court texte deux éléments utiles et novateurs : la connaissance par anticipation du moment approchant de sa propre disparition, et par extension, ce qui est plus bouleversant, la conscience qu'il aurait de sa finitude. Ce dernier trait contredit une durable tradition de pensée qui fait de l'humain le seul animal qui en serait capable, faisant de sa mortalité l'élément fondateur de la condition humaine. L'idée d'Oppien n'est pas étayée, elle ne vient que d'une impression, une réaction face aux barrissements pathétiques de l'éléphant. On notera la part du langage dans l'argumentation. C'est un autre point de départ de développement vers l'anthropomorphisme et vers le religieux.

Dion Cassius

L'historien reprend le récit en compilateur appliqué qu'il est en général, mais en le simplifiant : le point de départ concerne encore le serment, au moment de l'embarquement des bêtes, depuis leur terre natale jusqu'aux *ludi circenses*. La nouveauté est la prise en compte du contexte de leur arrivée à Rome, en prélude de cette reprise du récit de Juba II (par l'intermédiaire de Pline, une fois encore)[64]. On se trouve alors à un moment bien précis de l'*Histoire romaine*, qui est la dédicace du théâtre de Pompée en 55, au cours duquel les éléphants tiennent un rôle considérable[65]. Pline rapportait primitivement ceci de l'événement :

> Mais les [éléphants] pompéiens, une fois perdu l'espoir de la fuite, ont imploré la pitié de la foule par des actions indescriptibles, se répandant en lamentations sur eux-mêmes à tel point de douleur pour le public qu'oubliant l'*imperator* et le faste déroulé en son honneur, les gens se sont dressés ensemble et en pleurs, et ont maudit Pompée par des paroles qui se sont réalisées assez vite[66].

Ainsi, lors de ces *venationes*, après le massacre de centaines de bêtes diverses, une vingtaine d'éléphants ont été exterminés devant un public finalement bouleversé par leurs lamentations, prenant donc parti pour eux[67]. Même Cicéron qui assiste à la scène s'en épanche avec ses proches dans sa *Correspondance* et finit par s'en dégoûter[68]. Sénèque s'en souviendra encore, comme d'un spectacle indigne de la philanthropie de son promoteur[69]. Dion rapporte ceci :

> Parmi eux, [certains] ont été tués aussitôt, et les autres pas beaucoup de temps après. Certains ont suscité la pitié de la part du peuple, contre l'avis de Pompée. Pendant qu'ils s'écartaient, ayant été blessés par les combats, et divaguaient, ils levaient les trompes vers le ciel, et gémissaient par une telle expression qu'il semblait qu'ils ne le faisaient pas par hasard, mais qu'ils en appelaient plutôt aux serments dans lesquels ils avaient eu confiance, et par lesquels ils étaient partis de Libye, et qu'ils réclamaient des dieux leur revanche[70].

Or là, surprise : il survient alors un détournement du récit initial de la part de Dion Cassius, si le texte est lu attentivement. Ayant eu connaissance du livre VIII de l'*Histoire naturelle*, comme nous, il est très remarquable qu'il ait fait passer la malédiction exprimée par les spectateurs contre l'*imperator*, très politique dans sa finalité et par la magie d'un *outôs ôste*, « tout juste comme », de comparaison dans une dimension surnaturelle : cette imprécation du *populus romanus* est devenue celle directement prononcée par les éléphants martyrisés. C'est par cette ruse qu'il s'empare de la vénérable notice de Pline, vue au tout début. Volontairement ou non, il a déformé le rapport précédent, et a octroyé aux éléphants une attitude tout à fait différente, et une participation dramatique à la religiosité. Un comportement profane ne le satisfaisait pas, il a modifié le fait précédent, sûr de l'effet sur ses lecteurs…

64. Les sources de Dion Cassius sont un sujet difficile, mais la présence de Pline parmi elles ne fait de doute, surtout lorsqu'il s'agit d'éléphants ; voir Townend 1961, p. 227-248.

65. Cette fois, de l'autre côté de la Méditerranée, la source n'est assurément plus Juba II, mais probablement un certain Procilius ; voir Pline, *Histoire naturelle*,

66. Pline, *Histoire naturelle*, VIII, 2, 3.

67. L'épisode est étudié en détail par Darab 2015, p. 68-79 et Citroni Marchetti 2011, chap. IX : « un spettacolo con elefanti », pour le contexte politique et les réactions de Cicéron, Pline l'Ancien, Sénèque.

68. Cicéron, *Ad Familiares*, VII, 1. Il ne peut s'empêcher, lui aussi, de rapprocher la condition de l'animal à celle de l'humain, et un sentiment final de compassion qui en découle, de la part de la foule et de la sienne.

69. Sénèque, *De Breviate Vitae*, XIII, 7.

70. Dion Cassius, *Histoire romaine*, XXXIX, 38, 2-3.

> Car il est dit qu'ils sont montés auparavant sur les navires, mais pas avant de recevoir un serment de la part de ceux qui les emmenaient, selon lequel ils ne subiraient aucun mal. Et ceci, que cela ait eu lieu ainsi ou autrement, je ne le sais pas. En plus, certains autres disent qu'ils perçoivent la langue [*phonè*] de leur patrie et qu'ils ont l'intuition [*syniasis*] des faits qui adviennent dans le ciel. Ainsi, au moment de la nouvelle lune, avant que la lune n'apparaisse à l'œil pour les humains, ils se rendent vers une eau courante et à cet endroit, ils pratiquent une sorte de purification pour eux. J'ai bien entendu ces [récits][71].

On notera toutefois les précautions redoublées qu'il prend dans l'énonciation : ce sont des propos rapportés, à trois reprises, et au centre de la citation, il y a l'expression d'une ignorance personnelle (*ouk oida* : « Je n'ai pas vu/su »). C'est qu'outre le fait qu'un Grec d'Empire tel que lui, très représentatif de son temps, ne reconnaît pas la proximité de l'homme à l'animal, il dit plus, va plus loin, dans le rapport à l'intelligence :

1. Il commence par exposer le fait brut d'une compréhension par l'animal de la valeur sacrée/magique du serment. On comprend l'expression d'un retrait de sa part, à l'énoncé de telles idées.
2. Vient en explication pseudologique la thèse selon laquelle ils comprennent la langue parlée dans leur pays d'origine, celle de leurs gardiens, et celle du serment bien sûr. Dion est conscient que c'est par un langage commun qu'est exprimé le serment.
3. Une autre information est apportée : la manière dont ils auraient conscience, par un mouvement de concentration mentale, de phénomènes astraux, qui sont hors de portée humaine.
4. À la fin, c'est la reprise de la scène précédente de lustration dans l'eau courante.

La nouveauté majeure est le serment, qui auparavant était reçu passivement et qui est suivi cette fois de la malédiction, une action véritable, volontaire : ceci montre maintenant que l'animal serait capable de produire du religieux, du sacré ou du magique[72].

Solin, Polyhistor

Le dernier participant à ce débat multiséculaire n'est pas le plus original. Pour l'essentiel, il reprend et résume l'*Histoire naturelle* de Pline[73]. Au moins, son apport permet de constater les éléments du récit qui se sont conservés le plus (et se sont diffusés pareillement ?), et la synthèse à laquelle il procède dévoile des priorités, des constantes : là, c'est le rapport aux astres, dans un temps où l'astrologie se répand, et, surtout, on note la volonté de lier en une seule cérémonie deux éléments qui apparaissaient séparés dans les témoignages précédents, soit ce qui était lié à la lune, soit au soleil. Les astres détiennent des informations destinées à qui veut les entendre et comprendre.

Ainsi, dans les faits tels que rapportés, le culte commence à l'occasion de l'apparition de la lune, et se prolonge par le cours des choses vers l'aube et le lever de l'autre astre. C'est une synthèse logique qui reprend les éléments de Pline, sans respecter vraiment le sens.

> Ils prêtent attention à l'enseignement [*disciplina*] des astres. À l'apparition de la lune, ils approchent des fleuves en troupeau, après s'être aspergés de liquide, et dans l'attente du soleil levant, ils le saluent par des gestes qu'ils sont capables de faire. Ensuite, ils retournent dans la forêt. […] Ils s'accouplent tous les deux ans, et pendant cinq jours seulement. Ensuite ils ne retournent pas au troupeau avant d'avoir pratiqué une ablution dans des eaux vives[74].

71. Dion Cassius, *Histoire romaine*, XXXIX, 38, 4-6.

72. Steiner 2009-2010, p. 74.

73. Wellmann 1892, p. 393.

74. Solin, *De Mirabilibus Mundi*, § 25.

L'information inédite concerne dans un autre segment de la notice les gestes suivant l'acte sexuel et là aussi, le phénomène d'humanisation est à l'œuvre.

Conclusion

Une idée *a priori* saugrenue, venue d'un fait observé puis interprété, s'était conservée, répandue, modifiée, multipliée au service d'une thèse audacieuse, extrémité d'une opinion qui devait être populaire, très débattue, pour ce qu'elle avait de séduisant et d'affectif, par le biais une sentimentalité collective, laquelle masquait sans doute un malaise existentiel. Pour autant, le but reste d'abord celui de l'histoire, et non de la philosophie, dans le sens que l'étude était d'établir par l'exemple de l'éléphant comment l'idée que certains animaux devenaient religieux avait été reçue et transmise, sur une durée de plusieurs siècles, non de vider la querelle fondamentale du statut de l'animal en rapport à l'humanité. Certes Aristote, déjà, mais à propos de l'éléphant d'Asie, le considérait comme le plus raisonneur des animaux, mais il n'allait pas jusqu'à lui attribuer un rang d'égalité avec l'humain, et encore moins des comportements rituels qui feraient suspecter la présence chez lui d'une conscience religieuse. Ce n'est qu'ensuite, et sans doute sous l'influence d'une pensée extérieure à la culture gréco-romaine, sous l'autorité d'un puissant lettré venu des confins de l'empire, qu'une tradition a pu se développer, déclencher aussi la naissance d'opinions divergentes à ce sujet, celles des penseurs de l'époque impériale, qui ne respectaient plus les catégories pensées auparavant par les Grecs seulement, eux qui en tout plaçaient l'humain au centre et au-dessus[75].

Au cours de l'étude de ces discours ayant cet unique sujet, et sans qu'une doctrine stable ait pu en venir, ce sont quatre catégories de preuves au service des partisans de la cause religieuse de l'animal qui sont identifiables, et qui sont autant de critères accréditant l'existence théorique d'un système religieux, au moins dans l'Antiquité et pour les humains cette fois-ci :

1. la mise en place de gestes rituels qui établissent un rapport d'échange supposé entre les parties : le système contractuel ;
2. le recours à des pratiques cathartiques, extrapolé à partir de comportements prosaïques ;
3. le serment, manipulation de la parole, performance magique, mais perçue sous l'angle de la passivité ;
4. la précognition qui par gestes et signes observés devient une prophétie sans paroles, et qui ne peut s'expliquer par le raisonnement, et ouvre une voie vers d'autres horizons.

À la fin, par un point d'observation pour le moins inusité et en abandonnant la zoologie proprement dite, on apprend davantage sur la manière dont l'être humain, le *zôon* humain a considéré la pratique de sa propre *religio* (ainsi s'ébauche une anthropologie par détour). S'il est incapable dans l'Antiquité, ou même actuellement, de trouver des termes satisfaisants pour la définir en tant que relation individuelle ou système global, il peut établir quels en sont les éléments constitutifs, et dans le cas présent, cela se fait peut-être plus volontiers dans l'observation d'animaux d'élite, plutôt que parmi la multiplicité des usages cultuels de l'Homme.

75. Voir Renehan 1981, p. 239-242.

Bibliographie

Sources

Origène, *Contre Celse* = *Contra Celsum*, éd. et trad. H. Chadwick, Cambridge, Cambridge university press, 1965.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle. Livre VIII*, trad. A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

Plutarque, *Œuvres morales. Tome XIV, 1ère partie : Traité 63. L'intelligence des animaux*, éd. et trad. J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Solin, *Collectanea rerum memorabilium*, éd. T. Mommsen, Berlin, Weidmann, 1895.

Philon d'Alexandrie, *Alexander*, éd. et trad. A. Térian, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

Travaux

Aly F. 1822, *Die Quellen des Plinius im achten Buch des Naturgeschichte*, Marburg.

Aubriot-Sévin D. 1992, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du ve siècle av. J.-C.*, Lyon, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien 22. Série littéraire et philosophique 5 URL : https://www.persee.fr/doc/mom_0151-7015_1992_mon_22_1 [consulté en mai 2023].

Basset R. 1910, « Recherches sur la religion des Berbères », *Revue de l'histoire des religions* 61, p. 191-342, URL : https://www.jstor.org/stable/23663540 [accès restreint, consulté en mai 2023].

Beagon M. 1992, *Roman nature. The thought of Pliny the Elder*, The Oxford classical monographs, Oxford.

Becchi F. 1993, « Istinto e intelligenza negli scritti zoopsicologici di Plutarco », dans M. Bandini, F.G. Pericoli (éd.), *Scritti in memoría dì Dino Pieraccioni*, Florence, p. 59-83.

Bodson L. 1997, « Le témoignage de Pline l'Ancien sur la conception romaine de l'animal », dans B. Cassin et J.-L. Labarrière (éd.), *L'animal dans l'Antiquité*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, p. 325-354.

Citroni Marchetti S. 2011, *La scienza della natura per un intellettuale romano. Studi su Plinio il Vecchio*, Pise.

Coltelloni-Trannoy M. 1997, *Le Royaume de Maurétanie sous Juba II et Ptolémée, 25 av. J.-C.-40 ap. J.-C.*, Études d'antiquités africaines Paris.

Darab A. 2015, « When elephants weep. Plin., *Nat.* VIII 20-21 », *Acta Classica Universitatis Scientarum Debreceniensis* 51, p. 75-88, URL: https://ojs.lib.unideb.hu/classica/article/view/7842 [consulté en mai 2023].

Espérandieu G. 1996, *Encyclopédie berbère*, *s.v.* « Éléphant », DOI : https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.2134.

Fontenay É. de 1998, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris.

Gilhus I.S. 2006, *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Londres, 2006.

Heurgon J. 1976, « L'agronome carthaginois Magon et ses traducteurs en latin et en grec », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres* 120, p. 441-456, DOI : https://doi.org/10.3406/crai.1976.13274.

Horky P.S. 2017, « The spectrum of animal rationality », *Apeiron* 50, p. 103-133, DOI: https://doi.org/10.1515/apeiron-2016-0045 [accès restreint, consulté en mai 2023].

Labarrière J.-L. 2005, *La Condition animale. Études sur Aristote et les stoïciens*, Louvain, 2005.

Lanata G. 1997, « Thèmes animaliers dans le platonisme moyen. Le cas de Celse », dans G. Romeyer-Dherbey, B. Cassin et J.-L. Labarrière (éd.), *L'animal dans l'Antiquité*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, p. 299-324.

Lhermitte J.-F. 2015, *L'animal vertueux dans la philosophie antique à l'époque impériale*, Kaïnon – Anthropologie de la pensée ancienne 2, Paris, 2015, DOI : https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-3472-3 [accès restreint, consulté en mai 2023].

Liddell H.G., Scott R. et Jones S., *A Greek–English Lexicon*, URL : https://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1 [accès restraint, consulté en mai 2023].

Mazard J. 1955, *Corpus Nummorum Numidiae Mauretaniaeque*, Paris.

Momigliano A. 1933, « Ancora sul culto degli elefanti per la luna », *Athenaeum. Studi periodici di letteratura e storia* 11, p. 267-268 .

Moussaieff Masson J. et McCarthy S. 1997, *Quand les éléphants pleurent. La vie émotionnelle des animaux* (trad. M.-F. Girod), Paris.

Naas V. 2002, *Le projet encyclopédique de Pline*, Collection de l'École française de Rome, 2002, DOI : https://doi.org/https://doi.org/10.1400/37811 [accès restreint, consulté en mai 2023].

Newmyer S.T. 1999, « Speaking of Beasts: the Stoics and Plutarch on Animal Reason and the Modern Case against Animals », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 63, p. 99-110, DOI: https://doi.org/10.2307/20546612 [accès restreint, consulté en mai 2023].

Newmyer S.T. 2003, « Paws to Reflect: Ancients and Moderns on the Religious Sensibilities of Animals », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 75, p. 111-129, DOI: https://doi.org/10.2307/20546790 [accès restreint, consulté en mai 2023].

Newmyer S.T. 2006, *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, New York-Londres.

Passerini A. 1933, « L'origine della tradizione sul culto degli elefanti per la luna », *Athenaeum. Studi periodici di letteratura e storia* 11, p. 142-149.

Renehan R. 1981, « The Greek anthropocentric view of man », *Harvard Studies in Classical Philology* 85, p. 239-259, DOI : https://doi.org/10.2307/311176 [consulté en mai 2023].

Roller D.W. 2033, *The World of Juba II and Kleopatra Selene: Royal Scholarship on Rome's African Frontier*, Routledge classical monographs, New York-Londres, 2003.

Scheid J. 1998, *La religion des Romains*, Cursus. Série histoire de l'Antiquité, Paris.

Scullard H.H. 1974, *The Elephant in the Greek and Roman World*, Londres.

Sorabji R. 1993, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Cornell studies in classical philology 54, Ithaka, 1993.

Steiner G. 2005, *Anthropocentrism and its discontents. The moral status of animals in western philosophy*, Pittsburg.

Steiner G. 2009-2010, « Plutarch on the question of justice for animals », *Ploutarchos* 7, p. 73-82.

Stich S.P. 1979, « Do animals have beliefs? », *Australasian Journal of Philosophy* 57/1, p. 15-28, DOI: https://doi.org/10.1080/00048407912341011.

Townend G.B. 1961, « Traces in Dio Cassius of Cluvius, Aufidius and Pliny », *Hermes* 89/2, p. 227-248, URL : https://www.jstor.org/stable/4475160 [accès restreint, consulté en mai 2023].

Wellmann M. 1892, « Juba, eine Quelle des Aelian », *Hermes* 27/3, p. 389-406, URL : https://www.jstor.org/stable/4472361 [accès restreint, consulté en mai 2023].

Frontière·s
Revue d'archéologie, histoire & histoire de l'art

Numéro 8
Aux frontières des espèces
Dirigé par Jérémy Clément (Université Paris Nanterre, ArScan) et Mathieu Engerbeaud (Aix-Marseille Université, TDMAM)

Les mythologies grecque et romaine sont peuplées de créatures hybrides empruntant des caractéristiques physiques aux hommes et aux animaux, comme en témoignent les exemples connus du sphinx, du faune ou encore du Minotaure. Ces hybridations imaginaires transgressent la frontière perméable qui sépare les humains des animaux. Si l'affirmation de l'exceptionnalité humaine permet progressivement à la philosophie grecque d'élever et d'isoler l'être humain au sein du règne animal, il n'en demeure pas moins que la littérature, l'ethnographie et la zoologie antiques ont continué d'interroger la frontière interspécifique, non comme une dissociation radicale, mais comme une limite poreuse, une zone grise aux multiples gradients d'humanité et d'animalité, dont l'hybridité mythologique n'est que l'une des manifestations.

Les croisements entre espèces animales, qu'ils soient réels ou imaginaires, dans les écrits historiques, littéraires et plus généralement dans le processus de création artistique, ont permis de réfléchir aux points d'intersection entre les espèces, qui ont fortement nourri l'art, les sciences et les mentalités anciennes. Par ailleurs, on sait que les phénomènes de transferts et de projections interspécifiques jouent un rôle important dans la construction des savoirs ethnographiques et zoologiques antiques. La caractérisation des animaux exotiques par des zoonymes composés (la girafe, camelopardalis : le « chameau-léopard ») en est l'un des exemples les plus connus. À l'inverse, la zoologie antique a facilement accepté, pour comprendre les comportements animaliers, de projeter sur eux une grille d'analyse anthropocentrique dans le domaine des sentiments exprimés, de l'intelligence, de l'organisation sociale et même des pratiques culturelles.

Les contributions réunies dans ce huitième numéro de Frontière·s explorent ces différentes thématiques. Pour ce faire, les auteur·rice·s ont mené une analyse approfondie des enjeux soulevés par la perception des êtres hybrides, en adoptant une démarche diachronique (voir l'entretien avec Antoine Pierrot et la contribution de Jacqueline Leclercq-Marx). Puis, à travers des cas d'études, ce sont les tenants symboliques du message porté par l'hybridité qui ont été examinés, que ce soit dans les discours ou dans les représentations (Ioannis Mitsios et Raphaël Demès). Enfin, le dossier s'achève avec une étude approfondie des croyances qui attribuent aux animaux des pratiques semblables à celles des humains, à travers l'exemple de l'éléphant (Gilles Courtieu).

Frontière·s, *revue d'archéologie, histoire & histoire de l'art* est éditée par l'Université Lumière Lyon 2 et soutenue par le pôle éditorial Prairial. Elle est librement consultable et téléchargeable à l'adresse suivante : https://publications-prairial.fr/frontiere-s.





